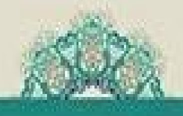
أبعاد معرفية جديدة في

دعاء كميل

قراءة في الخلفية التاريخية والمنهج التربوي

(٣-٤)





حسين خليل أبو زيد

دار المحجة البيضاء

الطبعة الأولى



حسين خليل أبو زيد

أبعاد معرفية جديدة في دعاء كميل

(٣-٤)

الطبعة الأولى

دار المحجة البيضاء



أبعاد معرفية جديدة

في دعاء كميل



الرويس، شارع الرويس، بيروت - لبنان
Mob: 00961 3 689 496 | TeleFax: 00961 1 545 133
info@daralwalaa.com | daralwalaa@yahoo.com
P.O. Box: 307/25 | www.daralwalaa.com

ISBN 978-614-420-536-5

أبعاد معرفية جديدة في دعاء كميل

قراءة في الخلفية التاريخية والمنهج التربوي

المؤلف: حسين خليل أبو زيد.

الناشر: دار الولاء لصناعة النشر.
الطبعة: الأولى بيروت_لبنان ١٤٤١هـ/٢٠٢٠

إخراج فني وتنفيذ:



www.8eightproduction.com | 00961 3 017 565

أبعادٌ معرفيّةٌ جديدةٌ

في دُعاءِ كُمَيْل

قراءة في الخلفية التاريخية والمنهج التربوي

الجُزءُ الثّالِثُ

حسين خليل أبو زيد





فهرس الجزء الثالث

فهرس الجزء الرابع

تصدير

الحمد للّه وحدة والصلاة والسلام على نبينا المصطفى محمدٍ وأهل بيته الطيبين الطاهرين .. وبعد..

هذا هو (القسم الثاني) في هذه الدراسة التي تتناول (دعاء كميل) في بعدي: الخلفية التاريخية والمنهج التربوي. وكنّا قد أنهينا (بحمد اللّه تعالى ومنّه) القسم الأول منها والذي تناول الكلام في البحث التاريخي والمرحلة الأولى من المنهج التربوي، بحسب ما تيسّر لنا.

وقد كان القسم الأول من هذه الدراسة قد صدر قبل نحو من خمس سنين، وقد رأيت من الأهمية بعد هذه الفاصلة الزمنية أن أصدّر هذا القسم بجملة من المداخل بما يكمل الكلام في بعض البحوث السابقة، ويضع القارئ في السياق العام للبحث ..

- ١ -

دعاء كميل في الخلفية التاريخية

كنا فيما سبق قد أكّدنا على ارتباط البحث في المنهج التربوي لدعاء كميل بالبحث في الخلفية التاريخية لعصر النص والملابسات الاجتماعية والسياسية التي صاحبته وعاصرت زمن صدوره. ويتصل شيء من ذلك بالبحث في نفس نصّ الدعاء وتحوّل بعض عباراته وألفاظه. وقد استعرضنا فيما مضى أقدم نسخة مخطوطة للدعاء تعود لأكثر من تسعة قرون من كتاب (مصباح المتهجد) للشيخ الطوسي وهو أقدم مصدر لهذا الدعاء المبارك.

نص الدعاء من خلال نسخة خطية ثانية..

وفي سياق هذا التصدير أحببنا أن نعزّز هذه الدراسة بنسخة خطية أخرى من نفس الكتاب ترجع إلى سنة ٨٣٢ هجرية، وهي من مقتنيات مكتبة الإمام الحكيم ﭬ العامة في النجف الأشرف (على مشرفها أفضل الصلاة وأتم السلام)، غرضنا من ذلك بالإضافة إلى استعراض نفس نص الدعاء تبركاً وتذكيراً، المقارنة بينها وبين النسخ السابقة لها والنسخ اللاحقة لها لتسليط شيء من الضوء على تطوّر عبارات الدعاء وألفاظه ما دامت الدراسة تتصل بهذا المعنى وتتأثر به.

تاريخها:

وعن تاريخ هذه المخطوطة (روى الشيخ جعفر محبوبة قال: ومن حسن الصدف أني وقفت على كتاب (مصباح المتهجد) للشيخ الطوسي ﭭ مخطوطاً

عند الشيخ الإمام الميرزا محمّد حسين النائيني ﷺ وفي آخره ما نصه: وكان الفراغ من نسخه يوم السبت ثاني عشر من جمادى الأُولى سنة ٨٣٢ هـ على يد الفقير إلى رحمة ربّه وشفاعته عبد الوهاب بن محمّد بن جعفر بن محمّد بن عليّ بن السيوري الأسدي عفي عنه بالمشهد الشريف الغروي، على ساكنه السلام، وذلك في مدرسة المقداد السيوري»)[١].

ويضيف معلقاً في الهامش: (والسيوري الباني الأول لهذه المدرسة هو الشيخ جمال الدين أبو عبد اللّه المقداد بن عبد اللّه بن محمّد بن الحسين بن محمّد السيوري الأسدي الحلي الفحص صاحب كتاب (كنز العرفان) في فقه القرآن وهو من أجل تلامذة الشهيد الأول وفخر المحققين. وقد توفي سنة ٨٢٨ في عام الفراغ من بناء المدرسة وعليه فإن هذه المدرسة التي بقيت حتى اليوم وإن كانت قد تغيرت معالمها عدة مرات، لتعتبرُ من أقدم مدارس النجف)[٢]. يقول صاحب كتاب (العتبات المقدسة): (لم يحدّثنا تاريخ النجف بعد (الخزانة العلوية) عن المكتبات العامة القديمة أو المكتبات الشخصية إلاّ حديثاً عرضياً مقتضباً لا يكاد ينفع غلة، ذلك لأن تاريخ المكتبات العامة في النجف ذو اتصال مباشر بتاريخ المدارس الدينية، فحيث وجدت المدرسة الدينية ووجد ساكنوها من الطلاب، وجدت في الغالب المكتبة العامة فيها، فيرجع إليها طلابها أو غير طلابها، يستعيرون منها الكتب الموقوفة عليها. ثم لا يمر بعض الزمن حتى تزول المدرسة من الوجود فتزول المكتبة معها أما بسبب تقادم عهدها وانهدامها أو انعدام موارد الانفاق عليها، فتقوم مدرسة أُخرى ومكتبة أُخرى في محل آخر من النجف ثم تزول هذه من الوجود كما زالت مدارس من قبل. ونحن اليوم إذ نستعرض تاريخ المدارس الدينية الحاضرة وتاريخ مكتباتها العامة فلن نجد بينها مدرسة معمورة يرجع تاريخها إلى القرن الثاني عشر! فأين ذهبت المدارس التي أسسها الملوك والأُمراء والتجار وما ورد ذكرها في التاريخ

(١) ماضي النجف وحاضرها، الشيخ جعفر الشيخ باقر آل محبوبه، ج١، ص ١٢٥.
(٢) المصدر السابق.

عرضاً؟ يقول ابن بطوطة في الثلث الأول من القرن الثامن الهجري حين يمر بالنجف عن مرقد الإمام عليّ عليه السلام: «وبإزائه المدارس، والزوايا، والخوانق، معمورة أحسن عمارة» ثم يقول: «ويدخل من باب الحضرة إلى مدرسة عظيمة يسكنها الطلبة والصوفية من الشيعة» وهو يقصد الصحن الشريف الذي كان قد اتخذ مدرسة، وما من شك أن لكل مدرسة أو لأغلب هذه المدارس كانت مكتبة من المكتبات العامة، وقد ذهبت بذهابها ولم يبق لهذه المكتبات من ذكر إلاّ ما يعثر عليه في حاشية على كتاب أو وثائق تأريخيه تشير إلى مكتبة من تلك المكتبات، أو كلمة وقف تعين المكتبة التي وقفت عليها الكتب)[1].

مميزات هذه المخطوطة:

وتتميز هذه النسخة بتماميتها ووضوح خطها ودقّة ترتيبها وإتقانه (على ما يظهر من الصورة المرفقة)، إلى جانب مقاربتها للنسخة الأقدم (سنة ٥٠٢ هجرية) والتي كنّا قد أرفقنا صورة لنص الدعاء منها مع الجزء الأول في طبعته الثانية.

وتتمثل أهمية هذه المخطوطة، بالإضافة لما تقدم، في كونها تؤرخ للتغيرات التي طرأت على بعض ألفاظ الدعاء، فمن ذلك:

- عبارة: (فلك الحمد على ذلك) الواردة في النسخة الأقدم، والتي تحولت في هذه النسخة إلى: (فلك الحمد عليّ) لتصير بعد ذلك في النسخ المتأخرة: (فلك الحجة عليّ)!.
- وكما في عبارة: (فتجاوزت بما جرى عليّ من ذلك **من نقض حدودك** وخالفت بعض أوامرك)[2] لتصبح في هذه النسخة (التي بين أيدينا) وفي النسخ اللاحقة عليها: (فتجاوزت بما جرى عليّ من ذلك **بعض حدودك** وخالفت بعض أوامرك).

(١) موسوعة العتبات المقدسة، جعفر الخليلي، ج٧، القسم الثاني من قسم النجف الأشرف، ص ٢٤٠.
(٢) وردت هذه العبارة بهذا الشكل في بعض النسخ القديمة الأخرى أيضاً.

- وكما في عبارة: (وجليل وقوع الْمَكارِه فيها) وهي العبارة الأصحّ والمثبتة في أقدم النسخ وفي هذه النسخة أيضاً، خلافاً لما هو مثبت في النسخ الحديثة وهي عبارة: (وجليل حلول وقوع الْمَكارِه فيها)، إلى غير ذلك من العبارات[1].

إلا أن ما يلفت النظر حقاً هو ثبات بعض العبارات الواردة في النسخة القديمة على حالها رغم تصحيفها في النسخ المتأخرة وذلك:

- كما في عبارة (**وَلا يُشْبِهُ مَا** عامَلْتَ بِهِ الْمُوَحِّدينَ) المثبتة هنا، والتي تبدلت في النسخ الحديثة إلى عبارة: (**وَلا مُشْبِهٌ لِما** عامَلْتَ بِهِ الْمُوَحِّدينَ)! مع أن الأولى هي الموافقة للنسخة الأقدم.
- وكما في عبارة (وَهُوَ يُناديكَ **يا رَبَّهُ**) الموجودة في هذه النسخة وفيما قبلها، والتي تحولت في كثيرٍ من النسخ الحالية إلى عبارة (وَهُوَ يُناديكَ **يا رَبَّاهُ**).
- وكما في عبارة: (وَاَنْ تُوَفِّرَ حَظّي مِنْ كُلِّ خَيْر اَنْزَلْتَهُ اَوْ اِحسان فَضَّلْتَهُ اَوْ بِرٍّ نَشَرْتَهُ اَوْ رِزْق بَسَطْتَهُ) والتي لم يطالها شيء من التغيير والتصحيف أو حتى التعليق بجانبها أو على هوامشها في هذه النسخة، بالرغم من أن ضبط هذه الكلمات يحتاج إلى مزيد عناية وتأمل في واقع رسمها والتدقيق في طريقة كتابتها. وهذا يدلّك على مدى الدّقة والعناية التي أحيطت بها هذه النسخة.

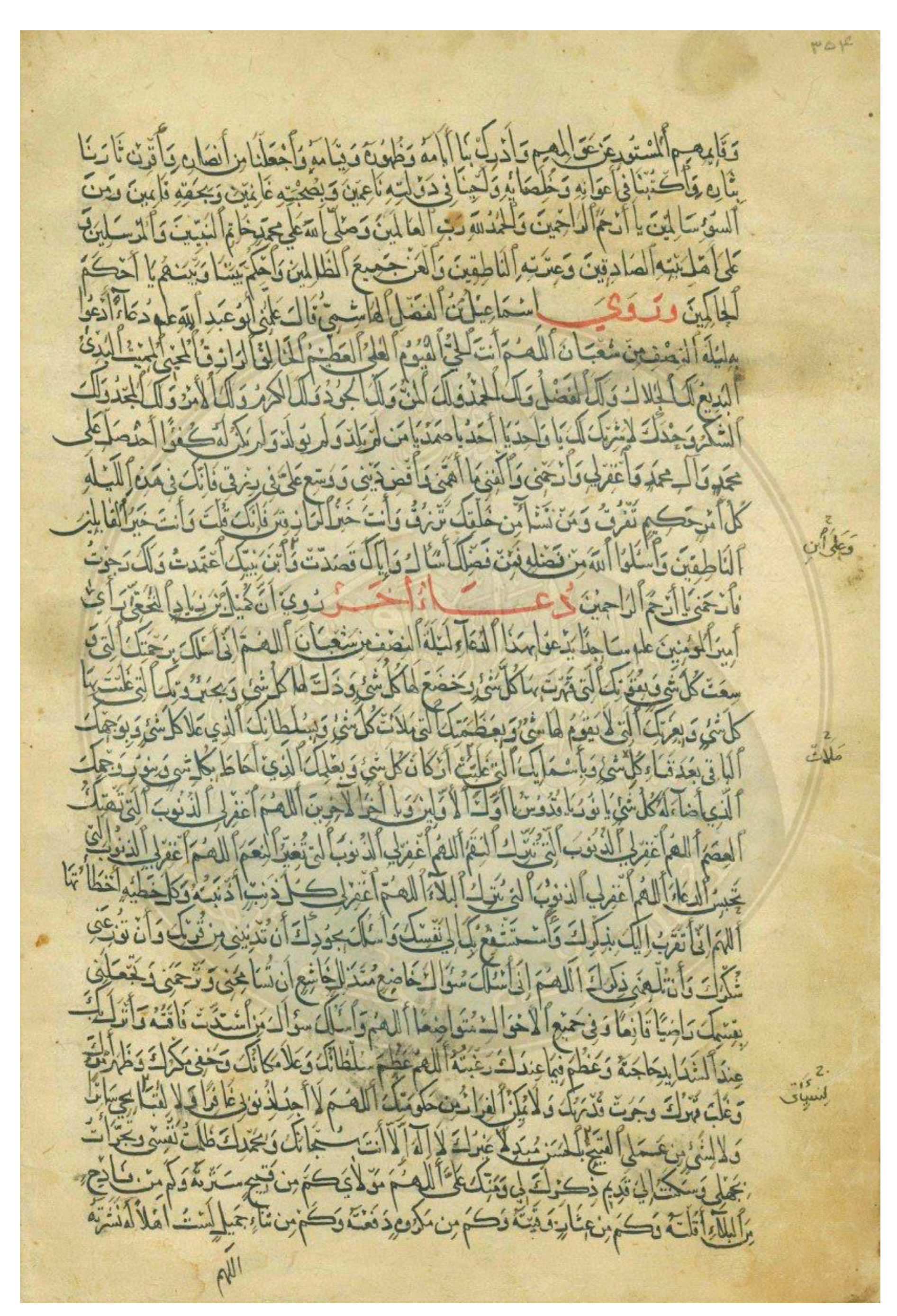
على أن كل ذلك لا يجعلنا نتعصب لرواية هذا النسخة أو لما تقدمها، ونقدّمهما على النسخ الأخرى، فقد يكون الصحيح (في بعض العبارات على الأقل) هو ما ورد في النسخة الأحدث، إلا أن هذا الاختلاف (بين هذه النسخ المتقدمة) يفيدنا قدراً جامعاً نستطيع من خلاله اكتشاف مدى صحة

(١) كما في تبديل كلمة (وَاجْعَلْني مِنْ اَحْسَنِ عَبيدِكَ نَصيباً ..) إلى عبارة: (وَاجْعَلْني مِنْ اَحْسَنِ عِبادِكَ نَصيباً..)، مع أن الأولى هي الأصح.

بعض العبارات في النسخ المتأخرة، خصوصاً إذا نحن وضعناها في سياق المنهج التربوي المترابط التي يعتمده الدعاء، وقد ناقشنا هذا المعنى فيما سبق، وسيأتي نماذج منه في هذا القسم (إن شاء اللّه تعالى).

وبين يدي القارئ الكريم، مخطوطة الدعاء من كتاب (مصباح المتهجد) لسنة ٨٣٢ هجرية.





الصفحة الأولى من مخطوطة الدعاء من كتاب (مصباح المتهجد) سنة ٨٣٢هـ

٣٥٥

اللهم عظم بلائي وأفرط بي سوء حالي وقصرت بي أعمالي وقعدت بي أغلالي وحبسني عن نفعي بعد
آمالي وخدعتني الدنيا بغرورها ونفسي بجنايتها ومطالي يا سيدي فأسألك بعزتك أن لا يحجب عنك
دعائي سوء عملي وفعالي ولا تفضحني بخفي ما اطلعت عليه من سري ولا تعاجلني بالعقوبة على ما عملته
في خلواتي من سوء فعلي وإساءتي ودوام تفريطي وجهالتي وكثرة شهواتي وغفلتي وكن اللهم
بعزتك لي في الأحوال كلها رؤوفا وعلي في جميع الأمور عطوفا إلهي وربي من لي غيرك أسألك كشف
ضري والنظر في أمري إلهي ومولاي أجريت علي حكما اتبعت فيه هوى نفسي ولم أحترس فيه من تزيين
عدوي فغرني بما أهوى وأسعده على ذلك القضاء فتجاوزت بما جرى علي من ذلك بعض حدودك
وخالفت بعض أوامرك فلك الحمد علي في جميع ذلك ولا حجة لي فيما جرى علي فيه قضاؤك وألزمني
حكمك وبلاؤك وقد أتيتك يا إلهي بعد تقصيري وإسرافي على نفسي معتذرا نادما منكسرا مستقيلا
مستغفرا منيبا مقرا مذعنا معترفا لا أجد مفرا مما كان مني ولا مفزعا أتوجه إليه في أمري غير
قبولك عذري وإدخالك إياي في سعة رحمتك إلهي فاقبل عذري وارحم شدة ضري وفكني من شد
وثاقي يا رب ارحم ضعف بدني ورقة جلدي ودقة عظمي يا من بدأ خلقي وذكري وتربيتي وبري و
تغذيتي هبني لابتداء كرمك وسالف برك بي يا إلهي وسيدي وربي أتراك معذبي بنارك بعد
توحيدك وبعد ما انطوى عليه قلبي من معرفتك ولهج به لساني من ذكرك واعتقده ضميري من
حبك وبعد صدق اعترافي ودعائي خاضعا لربوبيتك هيهات أنت أكرم من أن تضيع من ربيته أو
تبعد من أدنيته أو تشرد من آويته أو تسلم إلى البلاء من كفيته ورحمته وليت شعري يا سيدي وإلهي
ومولاي أتسلط النار على وجوه خرت لعظمتك ساجدة وعلى ألسن نطقت بتوحيدك صادقة و
بشكرك مادحة وعلى قلوب اعترفت بإلهيتك محققة وعلى ضمائر حوت من العلم بك حتى صارت
خاشعة وعلى جوارح سعت إلى أوطان تعبدك طائعة وأشارت باستغفارك مذعنة ما هكذا
الظن بك ولا أخبرنا بفضلك عنك يا كريم يا رب وأنت تعلم ضعفي عن قليل من بلاء الدنيا وعقوباتها
وما يجري فيها من المكاره على أهلها على أن ذلك بلاء ومكروه قليل مكثه يسير بقاؤه قصير مدته فكيف
احتمالي لبلاء الآخرة وجليل وقوع المكاره فيها وهو بلاء تطول مدته ويدوم مقامه ولا يخفف عن
أهله لأنه لا يكون إلا عن غضبك وانتقامك وسخطك وهذا ما لا تقوم له السماوات والأرض يا سيدي
فكيف لي وأنا عبدك الضعيف الذليل الحقير المسكين المستكين يا إلهي وربي وسيدي ومولاي
لأي الأمور إليك أشكو ولما منها أضج وأبكي لأليم العذاب وشدته أم لطول البلاء ومدته فلئن صيرتني
للعقوبات مع أعدائك وجمعت بيني وبين أهل بلائك وفرقت بيني وبين أحبائك وأوليائك فهبني يا
إلهي وسيدي وربي صبرت على عذابك فكيف أصبر على فراقك وهبني صبرت على حر نارك

٣٥

فكيف أصبر عن النظر إلى كرامتك أم كيف أسكن في النار ورجائي عفوك فبعزتك يا سيدي و
مولاي أقسم صادقاً لئن تركتني ناطقاً لأضجن إليك من بين أهلها ضجيج الآملين ولأصرخن إليك
صراخ المستصرخين ولأبكين عليك بكاء الفاقدين ولأنادينك أين كنت يا ولي المؤمنين يا غاية آمال
العارفين يا غياث المستغيثين يا حبيب قلوب الصادقين ويا إله العالمين أفتراك سبحانك يا إلهي
وبحمدك تسمع فيها صوت عبد مسلم سجن فيها بمخالفته وذاق طعم عذابها بمعصيته وحبس بين
أطباقها بجرمه وجريرته وهو يضج إليك ضجيج مؤمل لرحمتك ويناديك بلسان أهل توحيدك ويتوسل
إليك بربوبيتك فكيف يبقى في العذاب وهو يرجو ما سلف من حلمك أم كيف تؤلمه النار وهو يأمل
فضلك ورحمتك أم كيف يحرقه لهيبها وأنت تسمع صوته وترى مكانه أم كيف يشتمل عليه
زفيرها وأنت تعلم ضعفه أم كيف يتقلقل بين أطباقها وأنت تعلم صدقه أم كيف تزجره زبانيتها
وهو يناديك يا ربه أم كيف يرجو فضلك في عتقه منها فتتركه فيها هيهات ما ذلك الظن بك ولا
المعروف من فضلك ولا مشبه لما عاملت به الموحدين من برك وإحسانك فباليقين أقطع لولا ما
حكمت به من تعذيب جاحديك وقضيت به من إخلاد معانديك لجعلت النار كلها برداً وسلاماً وما كانت
لأحد فيها مقراً ولا مقاماً لكنك تقدست أسماؤك أقسمت أن تملأها من الكافرين من الجنة والناس أجمعين
وأن تخلد فيها المعاندين وأنت جل ثناؤك قلت مبتدئاً وتطولت بالإنعام متكرماً أفمن كان
مؤمناً كمن كان فاسقاً لا يستوون إلهي وسيدي أسألك بالقدرة التي قدرتها وبالقضية التي
حتمتها وحكمتها وغلبت من عليه أجريتها أن تهب لي في هذه الليلة وفي هذه الساعة كل جرم
أجرمته وكل ذنب أذنبته وكل قبيح أسررته وكل جهل عملته كتمته أو أعلنته أخفيته أو
أظهرته وكل سيئة أمرت بإثباتها الكرام الكاتبين الذين وكلتهم بحفظ ما يكون مني وجعلتهم
شهوداً علي مع جوارحي وكنت أنت الرقيب علي من ورائهم والشاهد لما خفي عنهم وبرحمتك أخفيته
وبفضلك سترته وأن توفر حظي من كل خير أنزلته أو إحسان فضلته أو بر نشرته أو رزق بسطته
أو ذنب تغفره أو خطأ تستره يا رب يا رب يا رب يا إلهي وسيدي ومولاي ومالك رقي يا من
بيده ناصيتي يا عليماً بضري ومسكنتي يا خبيراً بفقري وفاقتي يا رب يا رب يا رب أسألك بحقك
وقدسك وأعظم صفاتك وأسمائك أن تجعل أوقاتي في الليل والنهار بذكرك معمورة وبخدمتك
موصولة وأعمالي عندك مقبولة حتى تكون أعمالي وأورادي كلها ورداً واحداً وحالي في خدمتك سرمداً
يا سيدي يا من عليه معولي يا من إليه شكوت أحوالي يا رب يا رب يا رب قو على خدمتك جوارحي
واشدد على العزيمة جوانحي وهب لي الجد في خشيتك والدوام في الاتصال بخدمتك حتى أسرح
إليك في ميادين السابقين وأسرع إليك في البادرين وأشتاق إلى قربك في المشتاقين وأدنو
منك

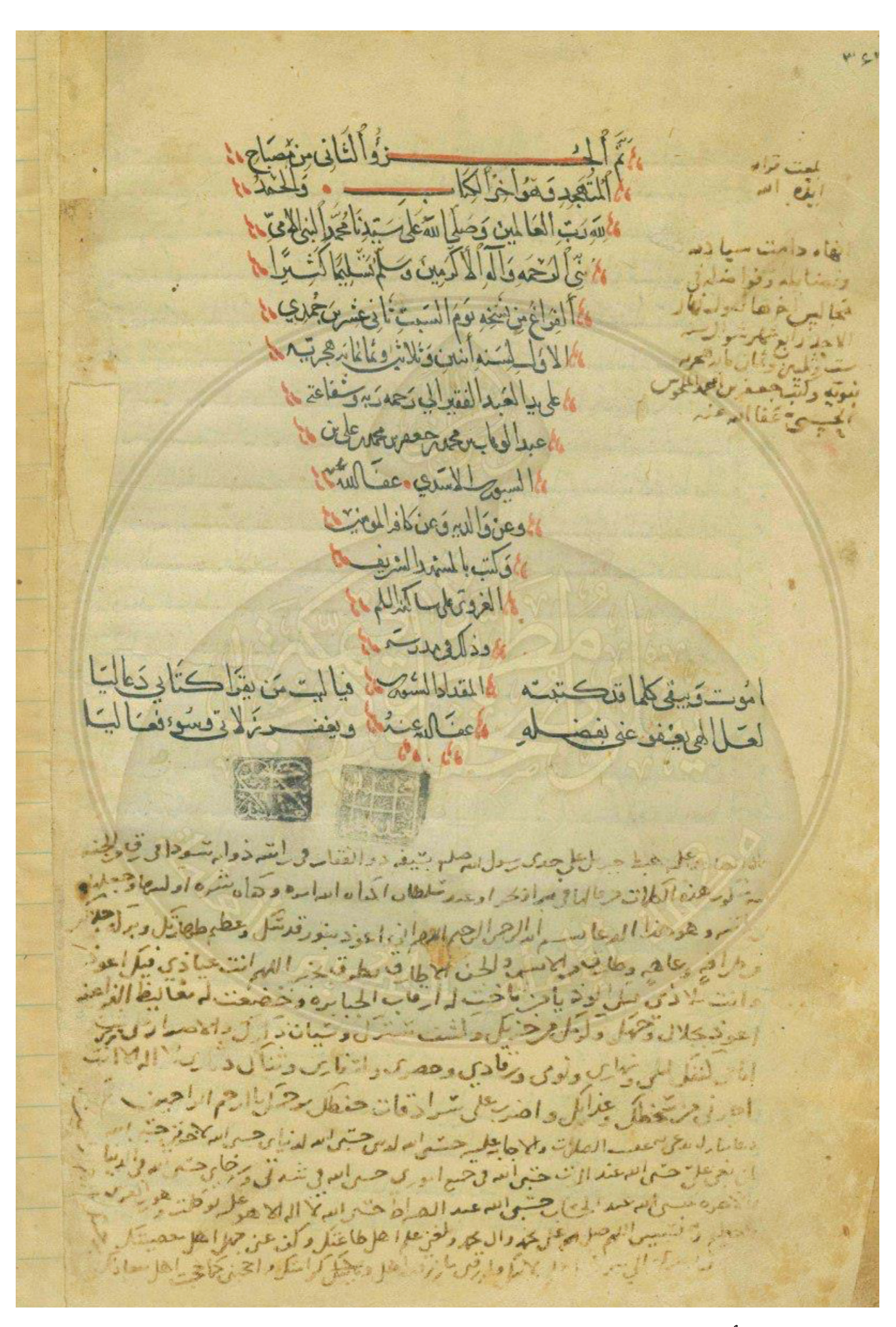
٣٥٧

منك دنو المخلصين وأخافك مخافة الموقنين وأجتمع في جوارك مع المؤمنين اللهم ومن أرادني بسوء
فأرده ومن كادني فكده واجعلني من أحسن عبادك نصيباً عندك وأقربهم منزلة منك وأخصهم
زلفة لديك فإنه لا ينال ذلك إلا بفضلك وجد لي بجودك واعطف علي بمجدك واحفظني برحمتك و
اجعل لساني بذكرك لهجاً وقلبي بحبك متيماً ومن علي بحسن إجابتك وأقلني عثرتي واغفر زلتي فإنك قضيت على
عبادك بعبادتك وأمرتهم بدعائك وضمنت لهم الإجابة فإليك يا رب نصبت وجهي وإليك يا رب مددت
يدي فبعزتك استجب لي دعائي وبلغني مناي ولا تقطع من فضلك رجائي واكفني شر الجن والإنس من
أعدائي يا سريع الرضا اغفر لمن لا يملك إلا الدعاء فإنك فعال لما تشاء يا من اسمه دواء وذكره شفاء وطاعته
غنى ارحم من رأس ماله الرجاء وسلاحه البكاء يا سابغ النعم يا دافع النقم يا نور المستوحشين في الظلم يا
عالماً لا يعلم صل على محمد وآل محمد وافعل بي ما أنت أهله وصلى الله على رسوله والأئمة الميامين من آله و
سلم تسليماً كثيراً **دعاء آخر ليلة من شعبان** روى الحارث بن المغيرة النصري
قال كان أبو عبد الله عليه السلام يقول في آخر ليلة من شعبان وأول ليلة من شهر رمضان. اللهم إن هذا
الشهر المبارك الذي أنزلت فيه القرآن هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان قد حضر فسلمنا فيه و
سلمه لنا وتسلمه منا في يسر منك وعافية يا من أخذ القليل وشكر الكثير اقبل مني اليسير اللهم إني أسألك أن
تجعل لي إلى كل خير سبيلاً ومن كل ما لا تحب مانعاً يا أرحم الراحمين يا من عفا عني وعما خلوت به من السيئات
يا من لم يؤاخذني بارتكاب المعاصي عفوك عفوك عفوك يا كريم إلهي وعظتني فلم أتعظ وزجرتني عن
محارمك فلم أنزجر فما عذري فاعف عني يا كريم عفوك عفوك اللهم إني أسألك الراحة عند الموت
والعفو عند الحساب عظم الذنب من عبدك فليحسن العفو من عندك يا أهل التقوى ويا أهل المغفرة
عفوك عفوك اللهم إني عبدك ابن عبدك ابن أمتك ضعيف فقير إلى رحمتك وأنت منزل الغنى والبركة
على العباد قاهر مقتدر أحصيت أعمالهم وقسمت أرزاقهم وجعلتهم مختلفة ألسنتهم وألوانهم خلقاً من بعد
خلق لا يعلم العباد علمك ولا يقدر العباد قدرك وكلنا فقير إلى رحمتك فلا تصرف عني وجهك واجعلني من
صالح خلقك في العمل والأمل والقضاء والقدر إلهي أبقني خير البقاء وأفنني خير الفناء على موالاة
أوليائك ومعاداة أعدائك والرغبة إليك والرهبة منك والخشوع والوفاء والتسليم لك والتصديق بكتابك
واتباع سنة رسولك اللهم ما كان في قلبي من شك أو ريبة أو سمعة أو شقاق أو نفاق أو كفر أو فسوق أو
عصيان أو عظمة أو شيء لا تحب فأسألك يا رب أن تبدلني مكانه إيماناً بوعدك ووفاء بعهدك ورضاء
بقضائك وزهداً في الدنيا ورغبة فيما عندك وأثرة وطمأنينة وتوبة نصوحاً أسألك ذلك يا رب العالمين
إلهي أنت من حلمك تعصى ومن كرمك وجودك تطاع فكأنك لم تعص وأنا ومن لم يعصك سكان أرضك
فكن علينا بالفضل جواداً وبالخير عواداً يا أرحم الراحمين وصلى الله على محمد وآله صلاة دائمة لا

عبيدك

الحي

أو قنوط أو جحود أو ريبة أو بطر أو بذخ أو فرح



تم الجزء الثاني من مصباح
المتهجد وهو آخر الكتاب والحمد
لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد النبي الأمي
نبي الرحمة وآله الأكرمين وسلم تسليما كثيرا
اتفق الفراغ من نسخه يوم السبت ثاني عشر من جمادى
الأولى لسنة اثنين وثلاثين وثمانمائة هجرية
على يد العبد الفقير إلى رحمة ربه وشفاعته
عبد الوهاب بن محمد بن جعفر بن محمد علي بن
الحسين الأسدي عفا الله عنه
وعن والديه وعن كافة المؤمنين
وكتب بالمشهد الشريف
الغروي على ساكنه السلام
وذلك في مدرسة
المقداد السيوري

فيا ليت من يقرا كتابي دعا ليا ... أموت ويبقى كلما قد كتبته
لعل إلهي يعفو عني بفضله ... ويغفر زلاتي وسوء فعاليا
عفا الله عنه

الصفحة الأخيرة من كتاب (مصباح المتهجد) للشيخ الطوسي (قدس) سنة ٨٣٢هـ

- ٢ -

المنهج التربوي في (دعاء كميل)

تقدم فيما مضى من هذه الدراسة أن (دعاء كميل) يقوم على أساس راسخ لمعالجة الانحراف واجتثاث منابته ويتبنى منهجاً تربوياً مترابطاً ودقيقاً، ونريد هنا استعراض أساس هذا المنهج تمهيداً لوصل البحث بسابقه ضمن هذه النقاط:

أصالة الصراع في التصور الإسلامي

كنا فيما سبق[١] قد تحدثنا عن الصراع الإنساني الداخلي بين العقل والنفس أو بين دواعي الهوى ومتطلبات الروح، وأصالة هذا الصراع وامتداده في أغوار النفس البشرية، وميزنا هناك بين تصورين واتجاهين في النظر إلى هذا الصراع ..

فهناك الاتجاه الوضعي الذي ينظر إلى الصراع المذكور كمشكلة حقيقية يسعى لوأدها وتفكيكها، فهو (ومن وجهة نظره) يمثل أزمة خانقة تعصف بالكيان الإنساني وتعيقه عن تقدمه وتمنعه من تكامله لما تخلّفه من عقدة نقصٍ وشعورٍ بالذنب يمثل في مجمله (أسوأ ما ابتليت به النفس البشرية)[٢]! وهي النظرة التي لخّصها أحد أصحاب النزعة التشاؤمية والحساسية المفرطة بقوله:

نفسي وجسمي لما استجّمعا صنعا ... شـراً إلـيّ فجـلّ الواحـد الأحـد!

فالجسم يعذل فيه النفس مجتهداً ... والنفس تزعم أن الظالم الجسد

---

(١) في الجزء الثاني من هذا الكتاب.

(٢) أنظر الجزء الثاني من هذه الدراسة، ص ١٥٧ (المبحث الأول من البحوث التمهيدية).

إذا هما بعد طول الصحبة افترقا فـذاك بعّـد لأحـداث الزمـان يد[١]

فالحياة في نظره تتلخص في صراعٍ بين قطبين متنافرين وخطين متعاكسين في اتجاههما من ناحية القيم التي تحكّمهما، فهناك الجسم الذي ينعى على الروح تأنيبها له وحرمانها لشهواته، والروح التي تزعم أنها مكبلة في سجن الجسد ما تلبث أن تنال من أذاه وتتلوث بشهواته وتتأذى من انحطاطه، والفضل كل الفضل إذاً لحوادث الأيام ومصائب الدهر فهي الكفيلة بتفريق هذا الاجتماع ووضع حدٍ لهذا الصراع وإنهاء فصوله بالموت!

وعلى هذه النظرة أيضاً جرى جملة من الباحثين المسلمين المعاصرين ممن انطلق في أبحاثه متأثراً بالمناهج الغربية والنظرة الوضعية.

أما الاتجاه الثاني: فهو الذي تتزعمه المناهج السماوية عامة والاتجاه الإسلامي خاصة، في النظر إليه بما هو صراع موصول بطبيعة الإنسان غير أجنبي عنها أو مبتور الصلة بها، بل هو داخل في نفس هذه الطبيعة التي خلق على أساسها في ثنائية متكاملة بين الروح والجسد هي من مقتضيات النشأة وأهداف الخلقة باعتبار سير هذه الوحدة والتوحّد في اتجاه تصعيد الحركة التكاملية للإنسان ومقتضى طبيعة هذه النشأة التي خلقها اللّه تعالى دار امتحان وابتلاء واختبار وتمحيص. فالصراع المذكور يمثل بوتقة الإعداد التي تنضّج الوجود الإنساني وتجلّي قدراته وترفع من إمكانياته على الترقي.

بل إن نفس معنى التكامل، ووفقاً للاتجاه الثاني المتقدم، يلازمه وجود ضده وهو التسافل؛ فلولا إمكانية التسافل لم يكن معنى للتكامل، وعليه فإذا لم يكن صراع بين الحق والباطل فأي معنىً للارتقاء والتكامل؟ وفي هذا السياق يقول العلامة الطباطبائي قُدِّسَ سِرُّهُ في تفسيره القيم (الميزان): (لولا الشر والفساد والتعب والفقدان والنقص والضعف وأمثالها في هذا العالم لما كان للخير ولا للصحة والراحة والوجدان والكمال والقوة مصداق ..

(١) شرح نهج البلاغة، أبن أبي الحديد، ج ١٨، ص ٣٩٤ والأبيات لأبي العلاء المعري.

ولولا الشقاء لم تكن سعادة، ولولا المعصية لم تتحقق طاعة، ولولا القبح والذم لم يوجد حسن ولا مدح، ولولا العقاب لم يحصل ثواب، ولولا الدنيا لم تتكون آخرة.

فالطاعة مثلاً امتثال الأمر المولوي، فلولم يمكن عدم الامتثال الذي هو المعصية لكان الفعل ضرورياً لازماً، ومع لزوم الفعل لا معنى للأمر المولوي لامتناع تحصيل الحاصل، ومع عدم الأمر المولوي لا مصداق للطاعة ولا مفهوم لها كما عرفت.

ومع بطلان الطاعة والمعصية يبطل المدح والذم المتعلق بهما والثواب والعقاب والوعد والوعيد والإنذار والتبشير ثم الدين والشريعة والدعوة ثم النبوة والرسالة، ثم الاجتماع والمدنية ثم الإنسانية ثم كل شيء، وعلى هذا القياس جميع الأمور المتقابلة في النظام، فافهم ذلك.

ومن هنا ينكشف لك أن وجود الشيطان الداعي إلى الشر والمعصية من أركان نظام العالم الإنساني الذي إنما يجري على سنة الاختبار ويقصد سعادة النوع)[1].

وكما أن لوجود هذا الصراع ضرورة على مستوى نفس تصور معنى التكامل وتبلور مفهومه، فهو ضروري لإنضاجه وصيرورته إلى غاياته (فعلماء اليوم قالوا بشأن فلسفة وجود الميكروبات: لولا وجود هذه الميكروبات لكان جسم الإنسان ضعيفاً عديم الإحساس، ويحتمل أيضاً توقف نمو الإنسان بسرعة بحيث لا يتجاوز طوله الثمانين سنتيمتراً، ولكان جميع البشر على شكل أقزام صغار، وبهذا الشكل فإن مبارزة جسم الإنسان للميكروبات المهاجمة تعطيه قوة وقدرة على النمو.

وكذا الحال بالنسبة إلى روح الإنسان في جهاده ضد الشيطان وهوى

(١) الميزان في تفسير القرآن، العلامة الطباطبائي، ج ٨، ص ٣٧.

النفس)[١]، وقد تناولنا نحو هذا المعنى فيما سبق[٢]موضحين كيف اعتبر الدعاء مجمل منظومة التكليف بما يكتنفها من تحديات وسيلة في طريق التكامل الإنساني.

ولا يخفى تأثير كلا النظرتين لهذه المسألة على طبيعة التعاطي معها، فبينما يرى الاتجاه الأول بأن هدف الدّين يتمثل في (تحرير الفرد من مشاعر الذنب التي تهدد أمنه)[٣]! معتبراً أن دور الدين هنا هو تأصيل طريقة (للعلاج النفسي الديني)، ومعنى هذا (ضمناً) أن المعالجة التي يقدمها الدين هي معالجة مبتورة الصلة بالتنمية الروحية وعلاقتها بمستقبل الفرد وبناء حصانته النفسية والإيمانية فدورها يقتصر على علاج هذه المشكلة وتسوية هذا الصراع كيفما اتفق! بينما نجد أن الاتجاه الثاني يؤكد على استثمار هذا الصراع ويعتبره وقوداً للحركة الاشتدادية التصاعدية في سلم الإنسانية وتجلية دور الاستخلاف، معتبراً أن الإنسان يعيش في خضمه دوراً من أدوار الجهاد بل هو (الجهاد الأكبر)[٤].

وقد تقدم منّا سابقاً، أن ما يقدّمه الدعاء في إطار هذا الصراع ليس (طريقة علاجية) سكونية لا علاقة لها بدور الإنسان والتخطيط لمستقبله، بل إن ما يقدمه هو (منهج تربوي) من شأنه تأصيل الخط الإيماني في عمق وجدانه، فهو يعمل على استدعاء هذا المشكلة ويستثيرها ويجلّيها ويسلّط الضوء على مجمل مفاصلها ومختلف زواياها، ثم يعمل على تهيئة الأرضية النفسية لتقعيدها وفق أسس قوية مرنة تسمح بالتعاطي الحرّ معها والمعرفة بمتطلباتها ودرء مخاطرها والاستفادة منها لتقوية المناعة الإيمانية والحصانة النفسية.

---

(١) تفسير الأمثل، الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، ج ١٤، ص ٥١٠

(٢) في شرح قوله عليه السلام: (إلهي وَمَوْلاي أجريت عَلَي حُكْماً اِتَّبَعْتُ فيهِ هَوى نَفْسي..).

(٣) أنظر الجزء الثاني من هذا الكتاب، ص ١٦٣

(٤) ورد عن أبي عبد اللّه (الإمام جعفر الصادق عليه السلام) أن النبي صلى الله عليه وآله بعث سرية، فلمّا رجعوا، قال: مرحباً بقوم قضوا الجهاد الأصغر وبقي عليهم الجهاد الأكبر، فقيل: يا رسول اللّه وما الجهاد الأكبر، قال: جهاد النفس) . بحار الأنوار، العلامة المجلسي، ج٦٧، ص ٦٥.

تأصيل الصراع الداخلي على أساس المنهج التربوي

وبناء على ما تقدم فإن المنهج التربوي في الدعاء يعمل على استحضار هذه المسألة بالذات جاعلاً منها القاعدة لبناء الكيان الإيماني وتعزيز حضوره في الحياة. فهو، وبخلاف الاتجاه الوضعي المتقدم لا ينظر إلى هذه المسألة وهذا التنازع نظرة ذاتية، بمعنى أن المشكلة عنده ليست في ذات الصراع وما يفرزه من أزمة الشعور بالذنب على المستوى النفسي حتى تكون الأولوية عنده في السعي للتخلص منه وتسويته على وجه من الوجوه، بل الأمر يتعدّى النظرة الذاتية إلى النظرة الآلية[١]؛ ذلك أن منشأ هذا المشكلة (إن صحّ التعبير) أمر اقتضته الحكمة الربانية في أصل الخلقة عندما صاغت إنسانية الإنسان على أساس هذه الثنائية بين الروح والجسد أو بين متطلبات الروح ونوازع الهوى، فجاءت فلسفة التشريع لتبتني على أساس حكمة التكوين ولتكمل مشوارها في الأخذ بيد الإنسان نحو الطريق الذي تقتضيه هذه الحكمة، من جعل هذا المسألة منطلقاً لبناء هذه الإنسانية باعتبار أن (تكامل الروح في حِجر الجسم وتكامل إنسانية (الفرد) في حِجر حيوانيته)[٢].

وبناءً على ما تقدم فإن (الشعور بالذنب وفق هذا المنظور ليس شبحاً يطارد الإنسان وجاثوماً يبرك على صدره ويسعى لإزاحته والتماس الحيلة للتخلص منه، والتوبة ليست إشباعاً لمشاعر التكفير وطلب الصفح فحسب (كما يتصوره الاتجاه المتقدم)، والاعتراف ليس امتصاصاً لمشاعر الذنب، بل إن هذه العناوين أجزاء منظومة المنهج ومفرداته، والتوبة بشكل عام تمثل في عمق معناها تدعيماً للبناء النفسي التربوي والحصانة النفسية وتأصيلاً للثوابت الإيمانية وشداً لعرى

---

(١) أي النظر إلى هذا الصراع من جهة كونه وسيلة للتكامل.

(٢) رؤى جديدة في الفكر الإسلامي - الإنسان والإيمان - الشيخ مرتضى المطهري، ج٢ ، ص ١٥١ وعليه فالوحدة بين (الروح والجسد) وفق هذا التصور ليست وحدة ميكانيكية تلفيقية، ينعزل كل طرف فيهما عن الآخر كما يتصور الاتجاه الوضعي، بل هي وحدة عضوية تكاملية تسعى إلى هدف واحد وإن بدت أهداف كل واحد منهما غير هدف الآخر.

الإيمان وصيانة لبناء الروح ودفعاً لها في طريق الالتزام والاستقامة)[١].

ولذا فإن ما يقدمه الدعاء في معالجة الانحراف لا ينطلق من زاوية حلحلة هذه الأزمة وفق تسوية ظاهرية أو توبة استرضائية، بل من خلال تفعيل دور الإنسان وشحذ قدراته لتحمّل دوره في النهوض بأعباء الاستخلاف وتحمّل تبعاته. فالتوبة وفق هذا المنهج، ليست استرضاءً وقتياً أو انفعالاً نفسياً أو ندماً عابراً بل هي تحوّل جوهري في كيان الإنسان يتناول ميوله النفسية ونسقه الروحي، وهي لذلك تحتاج إلى أساسٍ متين وبناء قويم مدعمٍ بالوعي التام والعزيمة الراسخة في مرحلة سابقة، والرشد والاستبصار في مرحلة تالية.

ولو تأملنا أهم محطات المنهج وطريقة سيره في ضمن العملية التقويمية المشار إليها، لأمكننا أن نرصد أربع محطات أساسية:

١ ـ النطاق النفسي: مرحلة الاستبصار، ويتضمن..

- الاسترخاء واستحضار المشهد الروحي.
- وعي المسؤولية (تفكيك الأطر وتحديد الاستهداف).
- الاعتراف.

٢ ـ النطاق القلبي: مرحلة الاستقطاب، ويشمل..

- تشييد الحالة الروحية.
- غربلة المحتوى الداخلي.

٣ ـ النطاق الروحي: مرحلة التصعيد، ويتناول..

- التوبة وتعزيز الضوابط.
- تصعيد الطموح الإيمانية وتنمية الدافعية.

٤ ـ النطاق العقلي: مرحلة التوجيه، ويحتوي..

---

(١) أنظر الجزء الثاني من هذا الكتاب، فصل (الصراع الداخلي في التصوّر الإسلامي).

- التدعيم النفسي.
- التوجيهات والتوصيات.

وهكذا نرى أن المنهج يتوزع بين عدد من النطق ويتنقل بين عددٍ من المحطات على مستوى الذات، على النحو التالي:

- **المحطة النفسية**: التي تتلخص في مواجهة الأنا المتيقظ لكل أشكال الإخضاع والإذلال التي يفرضها الاعتراف.
- **المحطة القلبية**: التي تعالج حالة القسوة والإدبار، والعمل فيها على ضبط الإيقاع القلبي في الموازنة بين استمالة القلب من جهة الرجاء، وإعلاء الردع من جهة الخوف والبعث على التوبة ضمن هذين المحركين السلوكيين إلى جانب إعادة صياغة معنى جديد للرجاء يقوم على أساس (الحب) ويبتعد عن كل أشكال المعاوضة والمبادلة الجامدة ومن ثم تنقية مضامين (الحب) من كل مظاهر المدّعيات الفارغة والمضامين الجوفاء، إلى جانب تناوله تأصيل المحور العبادي.
- **المحطة الروحية**: ويتناول فيه جانبين: بلورة مفهوم للتوبة يقوم على دافع الحب ورادعيّة الخوف، وحفّ التوبة نفسها بالمعززات والبدائل السلوكية. والجانب الآخر تأسيس الطموح الإيماني وإرساء الدافعية.
- **المحطة العقلية**: وتتناول الجانب التوجيهي في الحفاظ على مكتسبات العملية التربوية في جملة من التأكيدات والتوصيات(١).

---

(١) وربما يتساءل هنا: كيف تعددت هذه الجهات في الذات الإنسانية الواحدة وما هو الجامع بينها؟ هل هي أنحاء متعددة للوجود الإنساني؛ فمرة يبرز الجانب النفسي ومرة الجانب القلبي، أم أنها بأجمعها موجودة بوجود واحد؟ هل العلاقة بينها علاقة طولية يأتي أحدها في أثر الآخر أم أنها علاقة عرضية كل واحدٍ منها يوجد إلى جانب الآخر في نفس الوقت، وبحسب تعبير بعض الباحثين: هل هي أنواع أم مراحل؟
لعل القارئ يتذكر أننا سبق لنا أن تناولنا بعض النظريات التي يفسّر على أساسها هذا التفاوت في النظر إلى الذات الواحدة، وستأتينا مناقشة أعمق لها في (البحوث التكميلية) فيما بعد عند الحديث عن العقل الباطن (إن شاء اللّه تعالى).

فهرسة المنهج في (دعاء كميل)

ومجمل المعالجات السابقة كانت ترتكز إلى مبدأين أساسيين، هما: الهدم والبناء. الهدم فيما يعنيه من الوعي بأبعاد هذا الصراع وتجليته والشهادة عليه، والبناء الذي يتضمن إرساء الواقع الإيماني الجديد.

وتقدم فيما سبق أن **المرحلة الأولى (أي الهدم)** كانت تتركز على استحضار المشهد الروحي وإنتاج اعتراف بعمق المشكلة الروحية والوعي بأبعادها وجوانبها المختلفة باعتبار أن أي خلل أو نقصانٍ في الاعتراف يمثل غياباً عن أصل المشكلة مما يتولد عنه نقصان في استحقاقات التوبة وضعف في نواتجها، ولأجل ذلك كان هذا الاهتمام بتأسيس الاعتراف بالذنب على أساسٍ واضح وبشكل كاملٍ غير منقوصٍ، وتقديمه على أساسٍ نفسي سليم من شأنه منع أي تلكأ أو تراجعٍ عن مقتضياته (من التوبة والتصحيح) وهو ما تناولناه فيما سبق[١].

أما **المرحلة الثانية (وهي البناء)** فيفتتحها الدعاء بمحاولة الجذب القلبي وتجديد الإقبال على اللّه تعالى ونقض كل من شأنه أن يكون تراجعاً عن الإقرار السابق، ثم التحرّك نحو التوبة وطلب الصفح والتأسيس لها على قاعدة (الخوف والرجاء)، وصولاً إلى استثمار هذه التوبة في تصحيح الواقع الإيماني وتطويره، والحفاظ على مكتسباته.

ومبدأ مرحلة البناء ما أسميناه بـ(بعث الحالة الروحية) والتي تسير في اتجاهين: التأكيد على نواتج الاعتراف واستمالة النفس نحو التوبة من جهة، ثم الاستمرار في التصعيد الروحي نحو استقطاب كاملٍ للمشاعر ناحية اللّه تعالى من جهة أخرى. وهي مرحلة حساسة، ذلك أن التوجه إلى التوبة وإن بدا أنه اتجاه طبيعي وميل نفسي بعد شعور الإنسان بالذنب كما يذهب إليه المذهب الكلاسيكي في (العلاج النفسي)[٢] حيث يعتبر أن التكفير هو اتجاه

(١) في الجزء الثاني.

(٢) تناولنا هذا المعنى عند الحديث عن الاعتراف فيما سبق.

طبيعي بعد شعور الإنسان بالذنب، إلا أن ما يستوحى من طبيعة الفهم الإسلامي لـ(سيكولوجيا) الشعور بالذنب أن هذا الاتجاه الذي يبدو أنه اتجاه و ردّ فعلٍ طبيعي للشعور بالذنب إنما هو في الحقيقة مشاعر مركبة معقدّة، يتوجب فيها السعي أولاً لتطويق حالة اليأس واستبعاد مشاعر التصلّب الروحي وتفكيك مناشئ القسوة ثم المضي في طريق إرهاف الحالة الروحية، وذلك بتأجيج حالة (الرجاء والخوف) وإرسائهما كقاعدة أساسية مهمة تصدر عنها التوبة. ثم العمل على تطعيم الرجاء بمعاني الحب الإلهي وإبعاده عن المعنى التقليدي الساذج، وإقامة الحب (في مرحلة لاحقة) كمحورٍ في علاقة العبد بربه تعالى، يتلو ذلك الاتجاه نحو (غربلة المحتوى الداخلي وتنقية مضامين الحب للّه تعالى من كل أشكال الادعاءات الفارغة والشعارات الجوفاء وتمتين أواصره) في خطوة تالية.

يتلو ذلك، الفصل المختص بالتوبة والذي يبدأه أولاً بالتأكيد على تنقية الدوافع السلوكية من كل أشكال الجحود والاستكبار على اللّه تعالى، وصولاً إلى توبة حقيقية وفورية وشاملة مؤطرة بإطار الرجاء المشوب بالحب، والخوف المشبع بالخشية، وموصولة بجملة من الضوابط والبدائل السلوكية التي تضمن ديمومتها وفاعليتها.

ومن أجل بلورة التوبة وتقديمها في شكل منجز تربوي فاعل يسهم في إنهاض الشخصية الإيمانية، سوف نلاحظ أن الدعاء يتّجه نحو إعلاء الطموح الإيماني وتنمية الدافعية السلوكية كبديل لملء الفراغ العملي بعد التوبة، في دلالة على ما أكّدنا عليه من أن هدف التوبة (وخلافاً للاتجاه الوضعي) لا يقف عند تصحيح الانحراف فضلاً عن أن ينحصر في تخفيف مشاعر الذنب، بل يتعدى ذلك إلى التخطيط لإيجاد بديل جديد يملأ الفراغ الروحي ويلبي أشواق الروح ويشبع حاجاتها.

وأخيراً، ومن أجل الحفاظ على منجزات التوبة ومكتسباتها، فقد أردف هذه المعالجة الكلية بما يضمن سلامتها ويمنع من انتكاسها، فأتبعها بـ(الدعم

النفسي) الذي يستهدف استكمال نواقص المعالجة السابقة وسدّ ثغراتها وما قد يلحقها من إخفاق أو ردود فعل من شأنها تخريب الأهداف السابقة أو التأثير عليها، وهو ما سنلاحظه في جملة التوصيات التي يختم بها الدعاء فصول منهجه بعد ذلك.

وقد انتهينا، بحمد اللّه، في الجزأين السابقين، من المرحلة الأولى (الهدم)، ونفتتح هذا الجزء بأول فصول مرحلة (البناء) وهو (بعث الحالة الروحية).





الفصل الرابع:

تشييد الحالة الروحية

- المرحلة الأولى: بعث الحالة الروحية.

الخطوة الأولى: الاستقطاب.

الخطوة الثانية: التأهيل.

الخطوة الثالثة: التوجيه.

- المرحلة الثانية: إحكام الحالة الروحية.

الخطوة الأولى: تأصيل محور الحب.

الخطوة الثانية: غربلة المحتوى الداخلي.



الفصل الرابع:

تشييد الحالة الروحية

تقدم فيما مضى أن الاعتراف بالذنب (والذي تقدم سابقاً) يولّد بطبيعته مشاعر متناقضة في النفس الإنسانية تتمثل في حالة الإدبار واليأس والشعور بالتالي بالقساوة والتصلّب الروحي التي تولدها الشهادة على الواقع النفسي والاقرار به، والرغبة، من جهة أخرى في التكفير والتوبة، والجنوح صوب طلب المغفرة. فمشاعر الذنب إذاً ليست مشعراً واحداً فارداً، كما تصوّر الاتجاه الوضعي في المعالجة النفسية، حتى تكون مهمة المعالج الديني تخليصه من وطأة معاناته، بل هي مشاعر متعددة لازمة لا تنفكّ عن طبيعة المعصية، والمطلوب هنا التوفيق بين هاتين الجهتين من جهات الصراع الداخلي وإنتاج معالجة سمحة تعترف بهذا الواقع وتسايره، وتنطلق منه نحو التسامي والتوبة. هذا هو جوهر المعالجة التي يقدمها الدعاء في هذه المقاطع التربوية والتي اخترنا لها مسمى (تشييد الحالة الروحية).

وإذا كان المنهج التربوي يقطع في معالجته عدة مراحل: المرحلة النفسية، المرحلة القلبية، المرحلة الروحية ثم المرحلة العقلية. فإن المرحلة التي نحدد بصددها وهي تشييد الحالة الروحية[١] تمثل المرحلة القلبية، وهي في الواقع

---

(١) وهي المرحلة التي تعقب مرحلة (الإعداد النفسي) والتي تشمل: الاسترخاء واستعراض الواقع الروحي والاعتراف، وقد تقدمت. وسنلاحظ أن هذه المرحلة تتداخل مع المرحلة العقلية في مبحث (غربلة المحتوى الداخلي)، حيث أدمجته مع هذا الفصل بعد أن كنت منذ البدء قد عزمت على فصله عنه وإلحاقه بفصل (التوبة) لكني بعد ذلك آثرت أن ألحقه بهذا الفصل وذلك لما بينهما من الارتباط العضوي.

تمثل قلب هذا المنهج برمّته، وعمله يتمثل، وكما قدّمنا، في ردم الهوة بين الاعتراف وطلب التوبة وتجسير الشقة بينهما، وذلك من طريق بعث الحالة الروحية والارتقاء بها، وهي ما نبحثه هنا ضمن مرحلتين:

الأولى: بعث الحالة الروحية، ضمن ثلاث خطوات

الخطوة الأولى: الاستقطاب (المرحلة الانتقالية): (اَللّـهُمَّ (اِلـهي) فَاقْبَلْ عُذْري وَارْحَمْ شِدَّةَ ضُرّي وَفُكَّني مِنْ شَدِّ وَثاقي، يا رَبِّ ارْحَمْ ضَعْفَ بَدَني وَرِقَّةَ جِلْدي وَدِقَّةَ عَظْمي، يا مَنْ بَدَأَ خَلْقي وَذِكْري وَتَرْبِيَتي وَبِرّى وَتَغْذِيَتي هَبْني لِابـْتِداءِ كَرَمِكَ وَسالِفِ بِرِّكَ بي).

الخطوة الثانية: الـتأهيل: (يا اِلـهي وَسَيِّدي وَرَبّي، أتراك مُعَذِّبي بِنارِكَ بَعْدَ تَوْحيدِكَ وَبَعْدَ مَا انْطَوى عَلَيْهِ قَلْبي مِنْ مَعْرِفَتِكَ وَلَهِجَ بِهِ لِساني مِنْ ذِكْرِك، وَاعْتَقَدَهُ ضَميري مِنْ حُبِّكَ، وَبَعْدَ صِدْقِ اعْتِرافي وَدُعائي خاضِعاً لِرُبُوبِيَّتِكَ، هَيْهاتَ أنت أكرم مِنْ أن تُضَيِّعَ مَنْ رَبَّيْتَهُ أو تُبْعِدَ (تُبَعِّدَ) مَنْ أدنيته أو تُشَرِّدَ مَنْ آوَيْتَهُ أوْ تُسَلِّمَ إلَى الْبَلاءِ مَنْ كَفَيْتَهُ وَرَحِمْتَهُ).

الخطوة الثالثة: التوجيه: (وَلَيْتَ شِعْري يا سَيِّدي وَاِلـهي وَمَوْلايَ أتسلط النّارَ عَلى وُجُوه خَرَّتْ لِعَظَمَتِكَ ساجِدَةً، وَعَلى اَلْسُن نَطَقَتْ بِتَوْحيدِكَ صادِقَةً، وَبِشُكْرِكَ مادِحَةً، وَعَلى قُلُوب اعْتَرَفَتْ بِإلِهِيَّتِكَ مُحَقِّقَةً، وَعَلى ضَمائِرَ حَوَتْ مِنَ الْعِلْمِ بِكَ حَتّى صارَتْ خاشِعَةً، ما هكَذَا الظَّنُّ بِكَ وَلا اُخْبِرْنا بِفَضْلِكَ عَنْكَ يا كَريمُ).

والمرحلة الثانية: إحكام الحالة الروحية، ضمن خطوتين:

الخطوة الأولى: تأصيل محور الحب: (يا رَبِّ وَأنْتَ تَعْلَمُ ضَعْفي عَنْ قَليل مِنْ بَلاءِ الدُّنْيا وَعُقُوباتِها وَما يَجْري فيها مِنَ الْمَكارِه عَلى أهْلِها، عَلى أنَّ ذلِكَ بَلاءٌ وَمَكْرُوهٌ قَليلٌ مَكْثُهُ، يَسيرٌ بَقاؤُهُ، قَصيرٌ مُدَّتُهُ فَكَيْفَ احْتِمالي لِبَلاءِ الآخِرَةِ وَجَليلِ (حُلُولِ) وُقُوعِ الْمَكارِهِ فيها وَهُوَ بَلاءٌ تَطُولُ مُدَّتُهُ وَيَدُومُ مَقامُهُ وَلا يُخَفَّفُ عَنْ أهْلِهِ لأنه لا يَكُونُ إلاّ عَنْ غَضَبِكَ وَانْتِقامِكَ وَسَخَطِكَ، وَهذا ما لا تَقُومُ لَهُ

السَّمـاواتُ وَالأرْضُ يا سَيِّدِي فَكَيْفَ لي (بي) وَأنَا عَبْدُكَ الضَّعيـفُ الـذَّليـلُ الْحَقيـرُ الْمِسْكيـنُ الْمُسْتكينُ، يا اِلهي وَرَبّي وَسَيِّدِي وَمَوْلايَ لأيِّ الأمور إلَيْكَ أشْكُو وَلِما مِنْها أضِجُّ وَاَبْكي لأليمِ الْعَذابِ وَشِدَّتِهِ، آم لِطُولِ الْبَلاءِ وَمُدَّتِهِ، فَلَئِنْ صَيَّرْتَني لِلْعُقُوباتِ مَعَ أعْدائِكَ وَجَمَعْتَ بَيْني وَبَيْنَ أهْلِ بَلائِكَ وَفَرَّقْتَ بَيْني وَبَيْنَ أحِبّائِكَ وَأوْليائِكَ، فَهَبْني يا إلهي وَسَيِّدِي وَمَوْلايَ وَرَبّي صَبَرْتُ عَلى عَذابِكَ فَكَيْفَ اَصْبِرُ عَلى فِراقِكَ، وَهَبْني (يا اِلـهي) صَبَرْتُ عَلى حَرِّ نارِكَ فَكَيْفَ اَصْبِرُ عَنِ النَّظَرِ إلى كَرامَتِكَ آمْ كَيْفَ اَسْكُنُ فِي النّارِ وَرَجائي عَفْوُكَ فَبِعِزَّتِكَ يا سَيِّدي وَمَوْلايَ اُقْسِمُ صادِقاً لَئِنْ تَرَكْتَني ناطِقاً لأضِجَّنَّ ألَيْكَ بَيْنَ أهْلِها ضَجيجَ الآمِلينَ (الالِمينَ) وَلأصْرُخَنَّ إلَيْكَ صُراخَ الْمَسْتَصْرِخينَ، وَلاَبْكِيَنَّ عَلَيْكَ بُكاءَ الْفاقِدينَ، ولأنادينك اَيْنَ كُنْتَ يا وَلِيَّ الْمُؤْمِنينَ، يا غايَةَ آمالِ الْعارِفينَ، يا غِياثَ الْمُسْتَغيثينَ، يا حَبيبَ قُلُوبِ الصّادِقينَ، وَيا اِلهَ الْعالَمينَ).

الخطوة الثانية: غربلة المحتوى الداخلي: (اَفَتُراكَ سُبْحانَكَ يا اِلهى وَبِحَمْدِكَ تَسْمَعُ فيها صَوْتَ عَبْد مُسْلِم سُجِنَ (يُسْجَنُ) فيها بِمُخالَفَتِهِ، وَذاقَ طَعْمَ عَذابِها بِمَعْصِيَتِهِ وَحُبِسَ بَيْنَ اَطْباقِها بِجُرْمِهِ وَجَريرَتِهِ وَهُوَ يَضِجُّ اِلَيْكَ ضَجيجَ مُؤَمِّل لِرَحْمَتِكَ، وَيُناديكَ بِلِسانِ اَهْلِ تَوْحيدِكَ، وَيَتَوَسَّلُ اِلَيْكَ بِرُبُوبِيَّتِكَ، يا مَوْلايَ فَكَيْفَ يَبْقى فِي الْعَذابِ وَهُوَ يَرْجُو ما سَلَفَ مِنْ حِلْمِكَ، اَمْ كَيْفَ تُؤْلِمُهُ النّارُ وَهُوَ يَأْمُلُ فَضْلَكَ وَرَحْمَتَكَ اَمْ كَيْفَ يُحْرِقُهُ لَهيبُها وَاَنْتَ تَسْمَعُ صَوْتَهُ وَتَرى مَكانَه اَمْ كَيْفَ يَشْتَمِلُ عَلَيْهِ زَفيرُها وَاَنْتَ تَعْلَمُ ضَعْفَهُ، اَمْ كَيْفَ يَتَقَلْقَلُ بَيْنَ اَطْباقِها وَاَنْتَ تَعْلَمُ صِدْقَهُ، اَمْ كَيْفَ تَزْجُرُهُ زَبانِيَتُها وَهُوَ يُناديكَ يا رَبَّهُ، اَمْ كَيْفَ يَرْجُو فَضْلَكَ في عِتْقِهِ مِنْها فَتَتْرُكُهُ فيها هَيْهاتَ ما ذلِكَ الظَّنُّ بِكَ وَلاَ الْمَعْرُوفُ مِنْ فَضْلِكَ وَلا مُشْبِهٌ لِما عامَلْتَ بِهِ الْمُوَحِّدينَ مِنْ بِرِّكَ وَاِحْسانِكَ)

وسنفرد كل خطوة بالبحث والشرح تباعاً.

المرحلة الأولى:

بعث الحالة الروحية

الخطوة الأولى: الاستقطاب

(اَللّـهُمَّ (اِلـهي) فَاقْبَلْ عُذْري وَارْحَمْ شِدَّةَ ضُرّي وَفُكَّني مِنْ شَدِّ وَثاقي، يا رَبِّ ارْحَمْ ضَعْفَ بَدَني وَرِقَّةَ جِلْدي وَدِقَّةَ عَظْمي، يا مَنْ بَدَأَ خَلْقي وَذِكْري وَتَرْبِيَتي وَبِرّى وَتَغْذِيَتي هَبْني لِابـْتِداءِ كَرَمِكَ وَسالِفِ بِرِّكَ بي).

وكنّا قد أشرنا من قبل إلى أن الدعاء بعد أن أخضع النفس بالاعتراف أردف ذلك مباشرة بما يؤكد هذا الاعتراف ويركزه ويخرجه من الادّعاء الظاهري واللقلقة اللسانية إلى حالة الإحساس العميق بالمسؤولية وقطع كل محاولة من شأنها إضعافه أو التفكير في تُأوّله على وجهٍ من الوجوه[1]. ويمثل هذا المقطع

(١) وهذا ما نستفيده من قوله بعد الاعتراف مباشرة: (لا أجد مَفَرّاً مِمّا كانَ مِنّي وَلا مَفْزَعاً أتوجه إليه في أمري غَيْرَ قَبُولِكَ عُذْري وإدخالك إياي في سَعَة رَحْمَتِكَ..) حيث أوضحنا أن الدعاء هنا يسعى لحصر النفس في زاوية الإقرار بالمشكلة.. يظهر ذلك في جملة الملاحظات والدلالات ومنها: إخراج الكلام مخرج النفي وأخذه آفاق التهرب على النفس عندما يعبر بـ(**لا أجد**)، وقد تقدم فيما سبق أن أسلوب النفي يولّد في النفس حالة إحباطيه تجعلها تستسلم لإيحائها، ثم بعث الإحساس بالأزمة الروحية وهو ما يستوحي من مثل (**لا أجد مفراً .. ولا مفزعاً**) فإن لفظ (**أجد**) تستثير في النفس البحث عن مخرج للأزمة ويعمق لفظ (**مفر .. ومفزع**) الشعور بالتطلع للخلاص من هذه الأزمة .ثم استحضار المساحة المستهدفة وتسليط الضوء عليها عندما يعبر ب (**مما كان مني**) و (**أتوجه إليه في أمري**) فكلها تعبيرات مشعرة بالقصد نحو تطويق النفس بالمسؤولية عن الذنب والتأكيد على أجواء الورطة ومشاعر الحيرة وإبراز حدود المشكلة مشخّصة بارزة تقطع خط العودة والتراجع، أو تسطيح المشكلة وتوهينها كردّ فعلٍ نفسي متوقع. ثم توجيه الداعي إلى المخلص والمخرج: (**غَيْرَ قَبُولِكَ عُذْري وإدخالك إياي في سَعَةَ (مِنْ) رَحْمَتِكَ**) فلاحظ هنا قوله: (**وإدخالك إياي**) ولم يقل (وإدخالي في سعة من رحمتك)، إن التركيز على الذات هنا يؤكد أن هدف الدعاء هنا هو حصر الداعي في زاوية الشعور بالمعاناة والتماس طريق المخرج منها.

نقطة انعطافة في المنهج التربوي فهو في ملتقى سياقين مختلفين؛ فهو يربط بين الاعتراف من جهة وتشييد الحالة الروحية وبناءها من جهة أخرى، يشير إلى ذلك موضع فاء التفريع في قوله عليه السلام: **(اَللّـهُمَّ فَاقْبَلْ عُذْري..)**[١]، ومن هنا صحّ إطلاق مسمى (الاستقطاب) عليه، باعتبار أن الداعي بعد أن كان واقعاً بين شعورين متناقضين (الشعور بالخيبة والقسوة، وتطلب الصفح والتكفير)، فالبداية هي في استقطابه وجذبه وشدّه ناحية الاستعتاب وطلب العذر وعطف مسيرته باتجاه الإنابة. والمقطع المذكور يتضمن **ثلاثة مستويات من التحوّل**:

الأول في قوله: (اَللّـهُمَّ فَاقْبَلْ عُذْري وَارْحَمْ شِدَّةَ ضُرّي وَفُكَّني مِنْ شَدِّ وَثاقي)

حيث يركز على جذب الداعي روحياً للإقبال على اللّه تعالى، ويلاحظ فيها تجلي الرفق والحنوّ ومجاراة حالة التصلب النفسي حيث يفتتح الكلام بقوله: **(اللّهم فَاقْبَلْ عُذْري)**[٢] حيث نلاحظ هنا دقّة بالغة في صياغة التعبير عن حالة العودة من أجل تألّف القلب في الإقبال على اللّه تعالى، فلماذا لم يقل: اللهم فاعذرني .. مثلاً.. أو اللهم فتب علي .. أو فسامحني .. أو ما شابه..؟ إن التأمل يعطي أن التعبير المذكور هو أنسب وأدق تعبير، لجملة من الأسباب والاعتبارات:

---

(١) ولذا فإن هذا المقطع يعدّ (مفصلًا رابطاً) على ما أشرنا إليه فيما سبق من خصائص هذا النوع من المقاطع التي تمثل مفاصل في هيكل الدعاء العام ومحطاته الانتقالية.

(٢) ((**اللهم**) أصله يا اللّه فحذفت كلمة (يا) وعوّض عنها الميم المشدّدة، تفخيماً وتعظيماً له تعالى)، أنظر: شرح دعاء كميل، المولى عبد الأعلى السبزواري، ص ١٧، ونلفت النظر هنا إلى تردد من النسّاخ بين كلمة (**إلهي**) و (**اللهم**) وقد يقال أن (إلهي) هنا هي (الأنسب) لمكان تضمنها التذكير بمسئولية العبد أمام ربه وتخلّفه عن أداء واجباته، على ما تقدم في معناها، والدعاء لما كان بصدد وضع العبد في إطار المسؤولية عن ذنوبه وتحسس وضعه الروحي فلا بد أن يصدّر الكلام بما يناسب ذلك، لكن ما يظهر لدى التأمل أن (**اللّهم**) هي الأنسب هنا باعتبار أن الدعاء ما دام في هذه المرحلة بصدد تجديد الإقبال على اللّه تعالى فإن الألفاظ التي توحي بالجذب الروحي تصبح هي الأنسب خصوصاً وأن (اللهم) تسبطن النداء (دون (**إلهي**)) من دون أن تجبه المذنب بالتذكير بتقصيره وتخلفه عن أداء أوامر اللّه تعالى. علماً بأن (**اللّهم**) هي المثبتة في أقدم مخطوطة للدعاء والتي أدرجناها ضمن هذه الدراسة (في الجزء الأول)، وإن كانت أبدلت بـ (**يا إلهي**) في النسخ التي بعدها (كما يتضح).

فمن ذلك أن السياق هنا لما كان سياقاً انتقالياً من حالة الاعتراف إلى التصعيد الروحي الذي ينتهي بالتوبة، كان من المناسب الترفّق في البدء؛ مناسبة للإقبال على اللّه تعالى والتوجّه له باعتبار ما يعيشه القلب من قساوة وانغلاق وما يحيط به من إحباط ويأس.

إلى جانب ذلك، فإن هذا التعبير يحفظ أدب الخطاب مع اللّه تعالى من جهة تجنّبه طلب المغفرة والصفح مباشرة؛ حفظاً لهيبة الذنب وعدم مصادرة عظمة المعصية باعتبار أن من يطلب منه هو إلهه المطلّع على سريرته وعلانيته. ويشابه هذا المعنى ما جاء في (المناجاة الشعبانية): (اِلهي اعْتِذاري اِلَيْكَ اعْتِذارُ مَنْ لَمْ يَسْتَغْنِ عَنْ قَبُولِ عُذْرِهِ، فَاقْبَلْ عُذْري يا اَكْرَمَ مَنِ اعْتَذَرَ اِلَيْهِ الْمُسيئُونَ)[١].

وعلى هذا النهج سار أيضاً في قوله: **(وَارْحَمْ شِدَّةَ ضُرّي)**، ولم يقل: وارحم ضري .. ويكافئ هذا التعبير قولنا: انظر في مشكلتي، والأزمة التي انتابتني..! فإنه يجري في السياق ذاته من التلطّف، ومن شأن هذا المعنى تعظيم الحالة النفسية والإلفات للمأزق الذي وقع فيه.

ويساعد على المعنى المتقدم أيضاً قوله: **(وَفُكَّني مِنْ شَدِّ وَثاقي)** وهو تعبير يراعي حالة اليأس والإحباط التي تحيط به ومشاعر الذنب التي تلفّه ويريد أن يتخلص منها؛ فهو تعبير تتجلى فيه جمالية الأداء باعتبار أن المطلوب هنا هو حلحلة حالة الجمود والقسوة وتحسّس ثقل الحالة الروحية التي تكبّله كالوثاق الذي يشدّه عن الانطلاق إلى اللّه تعالى..! وتعدّ هذه المرحلة من أخطر مراحل المعالجة وأكثرها حساسية وأوعرها مسلكاً، الأمر الذي يتطلب قيادة رقيقة سلسلة هادئة، ومن هنا نجده قد قدّم طلب قبول العذر أولاً، ثم عقّب بطلب الرحمة ثانياً: **(وَارْحَمْ شِدَّةَ ضُرّي)**، ثم أردف بطلب حلّ أزمته ثالثاً: **(وَفُكَّني مِنْ شَدِّ وَثاقي)** في تدرج منطقي سلس، فطلب (فكّ الوثاق) مفتاحه طلب (الرحمة) وتقديم (العذر) أولاً قبل سؤال الرحمة[٢].

---

(١) مفاتيح الجنان، الشيخ عباس القمي، المناجاة الشعبانية.

(٢) ويشابه هذا المعنى من التدرج أيضاً ما جاء في كلامه: (نسأل اللّه منازل الشهداء ومعايشة السعداء =

الثاني: قوله: (يا رَبِّ ارْحَمْ ضَعْفَ بَدَني وَرِقَّةَ جِلْدي وَدِقَّةَ عَظْمي، يا مَنْ بَدَأَ خَلْقي وَذِكْري وَتَرْبِيَتي وَبِرّى وَتَغْذِيَتي هَبْني لِابـْتِداءِ كَرَمِكَ وَسالِفِ بِرِّكَ بي) ونلاحظ جمالية الأداء في هذا الانتقال السلس والدقيق وذلك من خلال المزاوجة بين طلب العذر لمكان عظمة المسؤول له والخسارة الفادحة التي ألمّت به والوثاق الذي قيّده، وبين التحوّل المباشر لتحسّس ذلك على الإنسان نفسه في قوله: (**يا رَبِّ ارْحَمْ ضَعْفَ بَدَني وَرِقَّةَ جِلْدي وَدِقَّةَ عَظْمي**) في معادلة دقيقة بين المقطعين حتى في عدد الجمل: فهي ثلاث جملٍ بثلاث:

فَاقْبَلْ عُذْري وَارْحَمْ شِدَّةَ ضُرّي وَفُكَّني مِنْ شَدِّ وَثاقي

ارْحَمْ ضَعْفَ بَدَني وَرِقَّةَ جِلْدي وَدِقَّةَ عَظْمي

فهي ترمي من طرف خفي إلى القول: بأن لازم قبول عذره وكشف ضره وفكّه من وثاقه؛ رحمة (ضعفه ورقة جلده ودقة عظمه)! وهو بهذا يريد أن يخضع الداعي بالتماس المخرج من الذنوب وتحسّس ثقلها والمسارعة للتوبة منها، فهو أسلوب جاذب من ناحية التصعيد الروحي، واتجاه صارخ يؤكد على هذه الجهة ويرمي لتعميق اليقظة ويحذّر من الغفلة، ويشابهه قوله عليه السلام: (وَاعْلَمُوا أَنَّهُ لَيْسَ لِهذَا الْجِلْدِ الرَّقِيقِ صَبْرٌ عَلَى النَّارِ، فَارْحَمُوا نُفُوسَكُمْ، فَإِنَّكُمْ قَدْ جَرَّبْتُمُوهَا فِي مَصَائِبِ الدُّنْيَا...)[١]، فهو أسلوب تربوي لاستحضار عواقب العمل الأخروي يحمل (تهديداً مبطناً) وتحذيراً من مغبة تجاهل الواقع الروحي والإعراض عنه ويعمّق بذلك الشعور بالمسؤولية عنه ويستحثّه لإصلاحه.

إلى ذلك فإن مجمل التعبير يخدم كل الاعتبارات السابقة: حفظ تعزز

= ومرافقة الأنبياء)، (قال الشارح البحراني: وفي ذلك جذب للسامعين إلى الاقتداء به في طلبها والعمل بها وبدأ عليه السلام بطلب أسهل المراتب الثلاثة للإنسان وختم بأعظمها فإن من حكم له بالشهادة غايته أن يكون سعيداً، والسعيد غايته أن يكون في زمرة الأنبياء رفيقاً لهم، وهذا هو الترتيب اللائق من المؤدب الحاذق، فإن المرتبة العالية لا تنال دفعة دون نيل ما هو أدون منها). أنظر: منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة ، للشيخ حبيب الله الخوئي رحمه الله، ج ٣، ص: ٢٨٠..

(١) نهج البلاغة، الخطبة ١٨٣.

النفس، تعظيم الجهة المسؤولة وتوقيرها، وتعظيم المسؤول له وهو القبول لدى اللّه تعالى والصفح.

الثالث من مستويات التحوّل قوله: (**يا مَنْ بَدَأَ خَلْقي وَذِكْري وَتَرْبِيَتي وَبِرّى وَتَغْذِيَتي**)؛ فهو في ظاهره مسوق من أجل تعظيم التهديد السابق باعتبار أن من بيده العقاب هو العالم بضعفنا الخبير بفقرنا وفاقتنا فهو يتضمن تذكيراً بقدرة المربي أكثر من غيره، وعلمه بمواطن ضعفنا ووقوفه على مراكز اضطرارنا.. إنه الذي بدأ الخلق وابتدعه وهو العالم بأدق تفاصيله ونقاط ضعفه: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴾[1] وقد تقدم هذا المعنى فيما سبق. لكننا نستطيع أن نستوحي معنى أعمق لهذا الإيراد وذلك لجهة التحوّل ناحية الحب وإخراج التهديد السابق إخراجاً سمحاً هادئاً تقبل عليه النفس ولا تنفر منه؛ فإن العبارة مشبّعة بمشاعر الدلال والعناية التي يوليها اللّه تعالى لعبده وحياطته وإنعامه، على أن كلا المعنيين لا يتنافيان، فهو من الكلام الذي له ظاهر وباطن، ومن شأن هذه المزاوجة في الأداء خلق تعادل بين الخوف والرجاء.

بل إننا يمكننا أن نقول أن هناك ثلاثة أهداف توخاها الدعاء ضمن هذا المزج الفني الجميل والخطاب التربوي الفائق والمعالجة السمحة الهادئة وهي: تلطيف التهديد، وتعميقه، والتحول والجذب ناحية الحب الإلهي، وقد تقدم منّا فيما مضى أن من أهم خصائص الخطاب التوجيهي خصيصة التدرج والتوازن والدقة، وهو ما يتجلى في هذا المقطع من الدعاء كما المقاطع الأخرى.

وبالجملة فإن هذا المزج ينطلق بالمعالجة في أجواء الحب ويكرّس نقطة البدء لمشوار العودة ويؤسس لنهج التربية في الدعاء القائم على الحب حينما يقول: (**يا مَنْ بَدَأَ خَلْقي وَذِكْري وَتَرْبِيَتي وَبِرّى وَتَغْذِيَتي**) مؤكداً على جانب الحميمية في العلاقة بين العبد وربه ومشعراً بقربه تعالى من عبده وحنوّه عليه، وهو هنا في طور تأكيده على قوة هذه الصلة وعمق هذه العلاقة وتجذرها من

---

(١) سورة الملك، آية ١٤.

أجل أن لا يغرق في الحالة الغريزية الجسدية المادية من دون أن يستشعر عطاء المنعم وخفي لطفه وإحاطة قدرته وعظيم امتنانه.

وقوله عليه السلام: (**هَبْني لِابـْتِداءِ كَرَمِكَ وَسالِفِ بِرِّكَ بي..**) تعبير هو الآخر يدعم الفهم السابق الذي يؤكد وجود حالة إحباط ويأس يسعى الدعاء لاستبعادها من خلال الإغراء بواهبية اللّه تعالى من غير مسألة، على نحو نِعَم الابتداء التي أشار إليها .. فقال: (**هبني**)؛ من الاستيهاب وهو (سؤال الهبة، وهي: العطية الخالية عن الأعواض والأغراض)[1]، ولا يخفى ما في هذا التعبير من الإغراء للداعي ومقاومة الإحباط ومدافعة اليأس، باعتبار أن المأخوذ في حيثية هذا الاستيهاب أن كرمه تعالى ابتداء من غير مسألة أو مكافأة على شيء، فقوله: (**هَبْني لِابـْتِداءِ كَرَمِكَ وَسالِفِ بِرِّكَ بي**) أي لأنك عودتني الابتداء بالإنعام والتفضل بالكرم والتعاهد بالبر، ابتداءً من غير طلب وتفضلاً من غير سؤال، وواضح أن استعراض الكرم الإلهي على هذا النحو هدفه بعث الرجاء واستقطاب الداعي ناحية اللّه تعالى والتعرف إليه والرغبة له.

وهذا المقطع بوصفه يعالج نواتج الاعتراف السابق من جهة، ويمهّد لتأسيس الرجاء من جهة أخرى، يمكن اعتباره من **المفاصل الانتقالية** في الدعاء والتي تعنى بحلحلة الصراع المذكور بين نوازع المعصية ومشاعر الذنب، ومتطلبات التكفير والعودة، ولهذا أطلقنا عليه (الاستقطاب)، وسنرى بعد ذلك أن لحن الخطاب يتغير تغيراً ملحوظاً جداً للمتأمل، بما يشعر بتجاوز الداعي لمرحلة القطيعة والقسوة والعزة بالإثم التي تمثل (فجوة) بين الشعور بالذنب وقبول المعالجة والاقتناع بها.



(١) لسان العرب، أبن منظور، ج ١، ص ٨٠٣

المرحلة الأولى:

بعث الحالة الروحية

الخطوة الثانية: التأهيل

(يا اِلـهي وَسَيِّدي وَرَبّي أتراك مُعَذِّبي بِنارِكَ بَعْدَ تَوْحيدِكَ وَبَعْدَ مَا انْطَوى عَلَيْهِ قَلْبي مِنْ مَعْرِفَتِكَ وَلَهِجَ بِهِ لِساني مِنْ ذِكْرِكَ، وَاعْتَقَدَهُ ضَميري مِنْ حُبِّكَ، وَبَعْدَ صِدْقِ اعْتِرافي وَدُعائي خاضِعاً لِرُبُوبِيَّتِكَ، هَيْهاتَ أنت أكرم مِنْ أن تُضَيِّعَ مَنْ رَبَّيْتَهُ أو تُبْعِدَ (تُبَعِّدَ) مَنْ أدنيته أو تُشَرِّدَ مَنْ آوَيْتَهُ أَوْ تُسَلِّمَ إِلَى الْبَلاءِ مَنْ كَفَيْتَهُ وَرَحِمْتَهُ).

تمهيد:

هذه هي الخطوة الثانية في (التصعيد الروحي) والتي يتناول الدعاء فيها تثبيت معاقد الرجاء وإرسائه في وجدان الداعي على أساس المشتركات والثوابت الإيمانية.

وقد آثرنا إطلاق مصطلح **(التأهيل)** عليها بالنظر إلى أن ما يستشفّ من السياق هنا أن الكلام يتضمن تأسيس قاعدة الرجاء واجتذاب الداعي ضمن المشتركات والقضايا الإيمانية العامة، فنحن إذا قارنّا هذا المقطع مع سابقه ولاحقه فسوف نلاحظ تطوّراً تدريجياً واضحاً جداً ينبأ عن أبلغ قصدٍ ويتمظهر من خلاله جمالية المنهج التربوي في دقة أدائه. فإذا كان الدعاء فيما سبق يركز على احتواء التناقضات النفسية بعد مرحلة الاعتراف ومعالجة مفرزاته والتوفيق بينها (على نحو ما مرّ)، فإنه هنا يركّز على تأهيل الداعي للمسير في مدارج

التصعيد ومدّ جسور الحب للّه تعالى من طريق استثمار المشتركات العامة التي تجمع الصف الإيماني العام والـتأكيد عليها وإحياء الرجاء من خلالها وبناء قاعدة الحب في علاقة العبد بربه على أساسها. وهو يسلك في سبيل ذلك مسلكين: تفاعلي وإيجابي، يشتركان معاً في القيام بدور التأهيل المشار إليه.

ويمكن تلمّس المسلك التفاعلي من خلال نفس الصياغة الاستفهامية القادرة على إثارة جوٍ من الترقب والخوف وتلمّس أصول الرجاء متمثلة في الثوابت العقدية والضمانات الإيمانية. فهو يفتتح الكلام بأسلوب الاستفهام: (**أتراك مُعَذِّبي بِنارِكَ**..) والمتضمن للتلويح بالعقوبة والتذكير بها وما يستتبع ذلك من إثارة حالة الترقب والقلق المستقبلي والبحث عن ضمانات الخلاص والتمسّك بعناصر الرجاء التي تسهم في تخفيف هذا الخوف والقلق[1]. ثم إخراج هذه الضمانات مخرج الاعتماد عليها والاعتزاز بحصولها والإدلال بها. نعرف ذلك من حرصه على تضمين (ياء النسبة) لجملة الضمانات المتقدمة في قوله: (**قلبي.. لساني.. ضميري.. اعترافي.. دعائي**..)، وهي صياغة مؤثرة في إحداث تفاعلٍ نفسي وتجاوب وجداني يسهم في استدعاء المشاعر النفسية واستحضار الأفكار وترسيخها.

ثم هو يدعو، بعد ذلك، للتشبث بهذه الثوابت والحرص عليها وعدم التفكير في تضييع فرصة عدم استثمارها من خلال أسلوب الاستبعاد المذكور: (**هَيْهاتَ أنت أكرم مِنْ أن تُضَيِّعَ**..) فهي دعوة له للانضمام لها وحياشة له عن التفلّت والابتعاد عنها، كما سنبين بعد ذلك.

بينما نلاحظ المسلك التوجيهي واضحاً في إطلاق طوق الرجاء من أجل أن يستوعب أكبر شريحة إيمانية ممكنة من طريق التذكير بـ (التوحيد العام والذكر المجرد والمعرفة الساذجة والمحبة الفطرية) والتي يخرجها إخراج التحقّق والتنجّز والتشجيع على تبنيها من دون البحث عما وراء حقيقتها؛ إغراءً للداعي

(١) (سبق منّا الكلام عن العلاقة التفاعلية بين الخوف والرجاء فيما مضى).

وجذباً له ليكون من أهل هذه العناوين التي تشكل المرتكزات والعناصر الإيمانية والعقدية المشتركة التي تجمع الطيف الإيماني من أقصاه إلى أقصاه، وإن كانت تلتقي فيه على نحو مشكك[١] غير متواطئ. وهذا الخطاب (التوجيهي) يوظّفه الدعاء لاستثمار هذه المعرفة البسيطة والنوازع الفطرية وقضايا الإيمان الأولية المجملة من أجل تشييد صرح الرجاء له تعالى وتوطيد دعائمه[٢]. وجملة هذه المعاني المتقدمة هي ما يمكن قراءته ضمن هذه المقاطع التي نستعرضها بالشرح تباعاً..

- **التأطير الذهني: (يا اِلهي وَسَيِّدي وَرَبّي)**

حيث يفتتح هذا المقطع بجملة من الأسماء أو الألقاب الإلهية. وقد سبق منّا أن هناك تواؤماً بين هذه الأسماء الإلهية وبين محتوى المقاطع المصدّرة بها، وأول سؤالٍ يطرح هنا هو عن سبب تصدير الدعاء بعض مقاطعه بالأسماء أو الألقاب الإلهية؟

وقد تقدم أن أول ما يمكن قوله هنا أن مقتضى رعاية الأدب مع اللّه تعالى يفرض هذا اللون من التوقّر على توقير اللّه تعالى بتقديم أسمائه وصفاته عند

(١) أي متفاوت غير متساوي.

(٢) على أنه يجب أن ننبّه على أن السّر في التجاوب الوجداني المشار إليه لا ينحصر في الأسلوب التفاعلي المحض والذي يبعث من خلاله أسباب الرجاء ويتطلب أساساته، دون أن نلحظ حيثية التأثير الأهم وهي صدوره عن لسان عارفٍ باللّه تعالى اختصه منه بـ(العلم اللدنّي)، فإن طرح تساؤل من هذا القبيل يصبح له معنى أشملٍ وتأثير أعمق عندما ينطلق من إنسانٍ تجسدت فيه كل مظاهر العبودية للّه تعالى، إذ من شأن ذلك أولاً أن ينحو بالتساؤل منحى آخر بعيداً عن كل تصور للاعتراض والإدلال، كما ويضفي عليه، من جهة ثانية، كل معاني الخوف والترقب الحقيقي في حصول ما يخافه ويخشاه، كونه صادراً عن جهة العلم الإلهي الذي يمثله قائل هذا الدعاء، فالداعي يعيش حالة من التذلل والخشية متابعاً في ذلك النهج الذي اختطه (صاحب الدعاء). ومن هنا نعرف سرّ حرص الإمام عليه السلام على نسبة الدعاء إلى الخضر عليه السلام، ولعل التأطير الذهني الذي سنطرحه في الفقرة التالية هو من جملة ما يساعد على استدعاء حضور هذه النسبة في ذهن الداعي من طريق غير مباشر، باعتبار أن هذه الأسماء الإلهية المأخوذة هنا هي نوع من التعليم والإلفات لاستحضار الخطاب مع اللّه تعالى من جهات خاصة وحيثيات محددة تساهم بشكل مؤثرٍ في وضع التساؤل الذي يتلوها في إطاره المناسب، وعدم خروجه عن هدفه التربوي الموظّف له.

مخاطبته، ومضى أيضاً أن جملة من شرّاح الدعاء لم يتجاوزوا هذا المعنى في نظرهم لهذا التصدير، فهذه الأسماء وإن اختلفت عندهم في ألفاظها أو طولها وقصرها فهو اختلاف لا يخرج عن التفنّن في الكلام والتلذّذ في الابتهال له تعالى بتنويع أساليب الخطاب!.

لكن هذا المعنى وإن كان صحيحاً في حدّ ذاته إلا أننا عند التأمل والإمعان يمكننا أن نلاحظ سبباً أكثر واقعية وإلحاحاً من مجرد مراعاة الأدب أو التفنن أو التلذذ (بحسب تعبير البعض)[١]، ذلك أن المقطع الحالي وما بعده يجري في طور البناء الروحي وتصعيد الحالة الروحية وإحياء الصلة والعلاقة بين العبد وربه تعالى من طريق هذا التساؤل الذي يفتتح به هذه الحوارية ويثير جواً من الإبهام والتحسّب ويسهم في توجيه الحالة النفسية صوب استحثاث عناصر الرجاء في النفس وتثبيتها (وفق الآلية التي سبق الحديث عنها)، فالتساؤل المذكور يجب أن يجري وفق ضوابط تراعي عدم خروجه عن أهدافه وجريه ضمن البناء الروحي المذكور والهدف المنشود.

وبعبارة أخرى: إن المقطع الحالي وما بعده يعمل على تنمية الرجاء في النفس وتطويره، وقد سبق منّا القول فيما مضى أن الرؤية الإسلامية ترى أن الخوف يمكن أن يقوم بدور مهم في استحثاث الرجاء في النفس، والكلام هنا وإن كان مبتغاه تحسين الرجاء ومدّ جسور الأمل واستنبات الحب له تعالى، إلا أن جريه من طريق التخويف والتهديد بالعقوبة من خلال الاستفهام الذي يثير جواً من الخوف المقترن بالغموض، من شأنه أن يستحثّ مبررات الرجاء عند الداعي ويستدعيها.

لكن هذا الأسلوب الاستفهامي يحتاج إلى دقة في توجيهه حتى لا يخرج مخرج الاعتراض أو الاحتجاج أو المنّ أو ما شاكل (عندما يترك مجرداً)، ذلك أننا لو جرّدنا الكلام من هذه الأسماء أو الألقاب الإلهية لاتجه السياق نحو

(١) أنظر: شرح وتفسير دعاء كميل، للشيخ حسين مظاهر (حفظه اللّه تعالى)، مصدر سابق.

هذا المنحى من الاعتراض المذكور أو المنّ، فلو قال ابتداءً: (**أتراك مُعَذِّبي بِنارِكَ بَعْدَ تَوْحيدِكَ**..) وكأن الداعي يمنّ على اللّه بتوحيده أو يعترض عليه في حصول مثل هذه النتيجة أو يحتج عليه فيما لو عامله بمثل هذه المعاملة! وكل هذه المعاني هي بلا شكّ مما يخرج الكلام والتساؤل عن هدفه وصراطه الذي وظّف له.

ومن هنا فإن تأطير التساؤل المذكور بتقدّم هذه الأسماء الإلهية والتذكير بلوازمها ومقتضياتها يصبح مهماً من أجل أن لا يخرج عن مساره وسياقه ويحفظ له هدفه.

وعليه، فهو لم يطلق هذه الأسماء إطلاقاً عفوياً، كما ولم يرتّبها كيفما اتفق وإنما اختارها لمناسبة ورتّب بينها بدقة مراعياً في ذلك مقتضى حاجة الجري العملي والمتطلب النفسي من أجل التأكيد على جملة من اللوازم التي توجّه الكلام إلى هدفه.

فبدأ بقوله: (**يا إلهي**)، والذي يضع الداعي (بحسب ما يفهم من جري الدعاء وعادته) في جو استشعار المسؤولية، باعتبار أنه يحمل معنى (يامن له حق الطاعة عليّ) أو (يامن طاعته واجبة عليّ)، أمّا كلمة (**سيدي**) فهي بما تعطي من الاستعلاء والسيادة، يأتي بها الدعاء كلّما أراد استدعاء حالة الخضوع للّه تعالى وتصوّر عظمته تعالى بنحو يغدو بمثابة استحضار مخاطبته ومراعاة جانبه! فيما نعرف أن (**ربي**) منظور فيها التربية العامة التي تكتنف العبد في حياته وتشعره بالحنان والحياطة والقرب من عبده. وعليه فإن الدعاء يريد للتساؤل المذكور أن ينطلق في جوٍ من الشعور بالمسؤولية عن التقصير في القيام بحق اللّه تعالى، ثم التذكير بالقرب من اللّه تعالى من حيث قدرته تعالى عليه وحياطته له.. ومن أجل انتقال سلس بين هذين المفهومين زاوج بينهما بتوسيط السيادة المشعرة بأن الكلام يجري في جوٍ من الخضوع والخشوع لا المنّ أو الإدلال أو التحدي والشعور بالأنفة والتعالي أو اللامبالاة.

ثم أن الترتيب المذكور بين الأسماء، وكما تقدم، قد روعي فيه أدق

الملاحظة في تسلسلها بحيث تعطي معنى محدداً وإطاراً ذهنياً خاصاً يتناسب مع الحالة النفسية والجوّ الذي يجب أن يواكب هذه المرحلة من مراحل التوجيه والإعداد الروحي. ذلك، أن الدعاء، وفي بدايات مراحل السموّ الروحي وتأهيل الداعي من طريق استنبات الرجاء في نفس الداعي وبعث الحب الإلهي في قلبه، يؤكد أولاً على استثارة معاني الرجاء من طريق استثمار علاقة الحب الفطري الساذج والإدلال على اللّه تعالى بعلائق التوحيد الغريزي والحب الربوبي، ولذا فهو ينطلق من الإلزام للعبد بجملة ما يجب عليه تجاهه تعالى عندما يقول: (**يا إلهي**)، ويضع إلى جانب هذا الحق: التوحيد القلبي والمعرفة الفطرية والذكر الاسترسالي والشكر الساذج، في أولى مراحله لاستيهاب ما يجب قبال هذا الحق الإلهي الذي فرّط فيه ولزمته تبعات التقصير حياله! لكنه ينبهه (ضمناً) إلى أن هذا الاستيهاب يجب أن لا يكون على جهة المنّ عليه تعالى أو الإلزام بقبوله، فيبتدأ الكلام بقوله: (**يا اِلـهي وَسَيِّدي وَرَبّي**..)، فهو من جهةٍ (إلهه) الذي يلتزم تجاهه بالمسؤولية واستحقاق الطاعة، وهو من جهة أخرى (ربه) الرحيم به، وكان من مقتضيات الرحمة الربوبية أن يضعها وسيلة لاستيهاب حق الألوهية فيما تفرضه من التزامات وأوامر ونواهي، لكن هذا الاستيهاب لا يجري على نحو المعاوضة والمفاوضة أو الإلزام أو التحايل بأي وجه، فإن الهدف في النهاية ليس هو الوصول إلى تسوية للحقوق والتبعات وإلقاءٍ لثقل تحمل الواجبات، بل الهدف من ذلك إذكاء حالة الرجاء والإبقاء على الأمل والتعلق بصفح اللّه تعالى. ومن هنا فلو عبّر بـ(إلهي وربي) لكان مثل هذا التعبير يعطي إلى جانب تضمنه الإقرار بالمسؤولية ضمانة النجاة من طريق تذكير اللّه (تعالى عن ذلك) بأنه ربٌ يلزمه الرحمة لعباده! ولذا عبّر بـ (**اِلـهي وَسَيِّدي وَرَبّي**) وتوسيط السيادة الإلهية هنا بما تحمل من معاني التذلل والخضوع تستبطن أن الانتقال بين المسؤولية والاستيهاب من طريق الرحمة انتقال الاستعطاف والاسترحام لا الإلزام أو الاعتراض. وعليه فقوله بعد ذلك: (**أتراك مُعَذِّبي بِنارِكَ بَعْدَ تَوْحيدِكَ**..) ليس من باب الاعتراض أو التذكير بالعوض اللازم في

شيء بل هو من باب الرجاء واسترفاد الرحمة والتفضل (على نحو ما سيأتينا من دقة الدعاء في صياغة هذه الركائز والتعبير عنها).

ثم إن ها هنا سراً آخر ينطوي عليه هذا النسق الترتيبي سنلاحظه في المقاطع التي تأتي أيضاً، وهو التناسب بين موضع الاسم الإلهي بما يخدم وظيفة الهدف الكلي من الكلام، وهو أمر يجعلنا ندرك أكثر أن هذا الترتيب لم يكن ترتيباً عفوياً بل هو ترتيب هادف؛ فإن آخر الأسماء ترتيباً هو المعني بتوجيه المنحى الذهني لمجمل الخطاب، فإن الكلام في قوله: (**أتراكَ مُعَذِّبي بِنارِكَ**..) الملحوظ فيه هو استشعار اسم الرب من حيث ما يوحي به من القرب والقدرة والعناية والإحاطة وما يتبع ذلك من المعرفة والتوحيد الفطري والتوجه العفوي الساذج نحوه تعالى. وعليه، فإن ما يسبقه من الألقاب الأخرى تأتي في سياقٍ متأخر عن السياق الأساسي. ذلك أن الإنسان عادة ما يبني سلوكه ورد فعله النفسي حيال أي موضوع أو موقف على الانطباع المتأخر والخبرة السابقة له بهذا الموضوع أو الموقف[١]، نلاحظ هذا في كثيرٍ من تجاربنا الحياتية، فإنّ توقعنا لردة فعل (زيد) من الناس تبتني على الانطباع الذي تركته آخر تجاربنا معه، وخوفنا أو تفاؤلنا من أي جديد مبني هو الآخر على ما صادفنا من خبرات مشابهة. وقد لاحظتُ أن الدعاء يعتني بهذا الأمر عناية كبيرة، فهو لا يسوق الكلمات عفواً ولا يرتب بين المقاطع اعتباطاً، فإننا لو قلنا: ياربّ وسيدي وإلهي أتراك معذبي .. فإن الاسم الأخير (إلهي)، وما يحمل من بُعد المسؤولية والتذكير بالتكاليف الإلهية سيترك انطباعه على مجمل الكلام الذي يليه ويوجّه الكلام في سياق المنّ والاعتراض على اللّه تعالى فيجمع بذلك (بين طرفيه) قمةَ التناقض النفسي والمنطقي! وهذا ما يكشف لنا عن الدّقةِ البارعة التي احتواها هذا الدعاء المبارك والحكمة في الأداء التي تستلفت الانتباه وتبهر العقول! وسنرى بعد ذلك كيف تتحرك هذه الدقة في المقاطع المشابهة.

(١) عادة ما يقال: أن العقل الباطن يخزن الذكريات تجاه الأشخاص والمواقف، ويستدعيها عند الحاجة لها ويصبغ الحالة النفسية العامة للإنسان بالمشاعر التي اكتنفت هذه الذكريات عند تسجيلها ومواجهتها.

- **الأسلوب الاستفهامي وإثارة حالة الترقّب:**

وأول ما يلحظ هنا هو أسلوب الاستفهام (**أتراكَ مُعَذِّبي بنارِكَ**) فهو من جهةِ كونه استفهاماً حائراً عن المفاجأة التي ينطوي عليه قدره الحالي وما يخبأه له القضاء الآتي وما ينتظره من مقدرات الغيب ضمن موازين الرضا والسخط الإلهي، عبّر عن هذه الحيرة بقوله: (**أتراك**)! وهو ،كما قلنا، استفهام عن مستقبل مجهول المصير غامض التقدير لا يوقف له على تحديد ولا يحسم بقول فصلٍ وقضاء بيّن، وحقّ لمثله أن يقال: (وَلَيتَني عَلِمتُ أمِن أهلِ السَّعادَةِ جَعَلتَني وَبِقُربِكَ وَجِوارِكَ خَصَصتَني..)[1]، إذ أن من بيده ذلك قد (أخفى سخطه في معاصيه، كما أخفى مرضاته في طاعته)[2]، وهو كذلك تعبير من شأنه أن يفصل بين الداعي نفسياً عن مشهد العقوبة ويولّد حالة من الترقب والقلق خصوصاً عندما يعبر بـ(**مُعَذِّبي**) باعتبار أن التعبير باسم الفاعل (معذّب) مأخوذ فيه النظر إلى الاستقبال، كما أن إضافته إلى ياء المتكلم تعطي نوعاً من الاختصاص والتفرّد بالعقوبة، ومثل هذا المعنى مما يمكن استفادته أيضاً من التعبير ذاته (معذب) باعتبار أن اسم الفاعل ملحوظ فيه تلبّس الذات بمبدأ الاشتقاق (وهو التعذيب). وبالجملة فهو يضع (العبد) وجهاً لوجه مع (عذاب اللّه تعالى)، ومن شأن هذه الصياغة الاستفهامية الابتعادية إثارة حالة القلق والخوف! خصوصاً مع تقييدها بـ(الجار والمجرور) في قوله: (بنارك)[3] والمتضمنة إضافة (النار) إليه تعالى إضافة اختصاص[4]! ويشابه هذه الصياغة ما جاء في مناجاة الخائفين

(١) الصحيفة السجادية، مناجاة الخائفين.

(٢) أنظر هذا المعنى في: ميزان الحكمة، باب: الرضا/ موجبات رضوان اللّه، الفصل: (١٥٢٣).

(٣) والمتعلقة بفعل التعذيب.

(٤) ومثل هذ النحو في البيان، ما أشار إليه الجرجاني في (دلائل الإعجاز) في قوله تعالى: (وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَا سَمَاءُ أَقْلِعِي..) في (مزية النظم التي جعلت الآية الكريمة غاية في الإعجاز ودقة في التركيب والترابط) قال: (ومعلوم أن مبدأ العظمة في أن نوديت الأرض، ثم أمرت، ثم أن كان النداء بدون أي (نحو يا أيتها الأرض)، ثم إضافة الماء إلى الكاف دون أن يقال ابلعي الماء..)، والسبب (فيما نرى) إن بعض من هذا الإعجاز يتمثل في أن النداء بالنحو السابق يوحي بقربها من الآمر إضافة إلى ضخامتها وسعتها، وأن إضافة الكاف إلى الماء يوحي بضخامته المكتسبة من ضخامتها وسعتها. أنظر: الدلالة القرآنية في فكر محمد حسين الطباطبائي، د. الشيخ شبر الفقيه، ص ٥٠.

من أدعية الصحيفة السجادية: (إلِهي أَتراكَ بَعْدَ الإِيمانِ بِكَ تُعَذِّبُني، أَمْ بَعْدَ حُبِّي إيَّاكَ تُبَعِّدُني، أَمْ مَعَ رَجائي برحمَتِكَ وَصَفْحِكَ تَحْرِمُني، أَمْ مَعَ اسْتِجارَتي بِعَفْوِكَ تُسْلِمُني؟ حاشا لِوَجْهِكَ الْكَرِيمِ أَنْ تُخَيِّبَني..)[١].

- **إرساء معاقد الرجاء:**

ويظهر لنا من أسلوب الاستفهام المتقدم الاستعلام، لكن باطنه يحمل شيئاً من الإبهام الذي يساهم في إذكاء حالة القلق، إلى جانب كونه يحمل نبرة الإدلال والتي تستثير حالة الرجاء وتذكي حالة الشوق، ولذا فهو يربط هذا الاستفهام بجملة من مناطات النجاة في قوله: (**بَعْدَ تَوْحيدِكَ وَبَعْدَ مَا انْطَوى عَلَيْهِ قَلْبي مِنْ مَعْرِفَتِكَ وَلَهِجَ بِهِ لِساني مِنْ ذِكْرِكَ، وَاعْتَقَدَهُ ضَميري مِنْ حُبِّكَ..**) يريد من ذلك جذب الداعي ناحية الرجاء من خلال التأكيد على أهم المشتركات الإيمانية (التوحيد، الذكر، الحب..) والتي تمثل معاقد الرجاء. وقد شاء أن يأخذ من العبد عفوه ولا يكلفه زائداً فوق لجوئه إلى حصنه تعالى. إذ أن أول ما يلاحظ على هذا المعنى تضمين العبارة كلمة (**بعد**) في قوله: (**بَعْدَ تَوْحيدِكَ**)، وقد تقدم أن مجيئها كان في غاية القصد والعناية، فلو فصل (**بعد**) عنها لأثّر ذلك على مجمل السياق التربوي، فلو قال: أتراك معذبي بنارك وأنا موحّدٌ لك، أو: مع توحيدي لك.. و قلبي منطوٍ على معرفتك ..، فإن مثل هذا التركيب ونحوه سيجعل الداعي في تساءل وتشكيك في صلاحية تعويله على (توحيده ومعرفته وحبّه..) في تحقق نجاته. وعليه، فظاهر المعنى المتقدم أنه يكتفي

(١) ولو قارنّا هذه الصياغة الفنية للاستفهام المذكور بقوله: (**أتراك مُعَذِّبي بِنارِكَ**) بما سيأتي بعد ذلك في قوله: (**وَلَيْتَ شِعْرى .. أتسلط النّارَ**)، حيث يستبدل التعبير بـ(اتراك) بـ (ليت شعري)، و (معذبي بنارك) بـعبارة (أتسلط النار)، وبدل الإضافة المباشرة للمتكلم هنا، سيستبدله بسياق التنكير في قوله: (**على وجوهٍ..**)، فسنلاحظ فرقاً دقيقاً بينهما حيث نلاحظ تبدل الأسلوب الابتعادي الذي نحن بصدده إلى أسلوب اقترابي، وهذا الاختلاف في الأسلوبين ينبأ عن تبدل جملة الأهداف في كلتا المرحلتين؛ فالهدف هنا بسط الرجاء وبعث الحب وجذب الداعي في ظل إذكاء الخوف الباعث على تلمّس ركائز الرجاء وتطلّبها في النفس وإرساء أسسها، بينما الهدف في المقطع الثاني: (**وَلَيْتَ شِعْرى .. أتسلط النّارَ**) بعث الداعي للتجاوب مع متطلبات تلك الوسائل واستحقاقاتها وتأصيل هذا الحب وتأسيسه على أساس رجاء عملي صحيح (كما سيأتي ذلك مفصلاً).

بالتوحيد الفطري الربوبي وبالمعرفة الساذجة المجملة التصوّر القريبة المأخذ سبباً للنجاة وهو ما يتضح من تعبير (وَبَعْدَ مَا انْطَوى عَلَيْهِ قَلْبي) واستخدام هذا التعبير، كما قلنا، للإشارة إلى معرفة مجملة لا تتحمل التفصيل والتعمّق! وهو يوظّف هذه المعرفة البسيطة والنوازع الفطرية وقضايا الإيمان الأولية المجملة من أجل تشييد صرح الرجاء وتوطيد دعائمه.

لكننا مع ذلك يمكننا أن نلاحظ مسلكاً دقيقاً انتهجه الدعاء في صياغة هذه المرتكزات فهو لم يخرجها على صورة واحدة من التحقق والتنجّز، إذ هو لا يعمّم التحقق في جملة عناصر الرجاء، فهو عندما يتحدث عن الذكر والحب كعنصرين من عناصر الرجاء والجذب تجده يقول: (**وَلَهِجَ بِهِ لِساني مِنْ ذِكْرِكَ، وَاعْتَقَدَهُ ضَميري مِنْ حُبِّكَ**) ولم يقل: وبعدما لهج به لساني من ذكرك وبعدما انعقد ضميري على حبك .. الأمر الذي ينبأ عن دقة في التعبير والصياغة، باعتبار أنه يريد استثمار الذكر في جذب العبد صوب ربه تعالى، لكنّه يبقي على مساحته مفتوحة للمزيد ومن أجل أن يضمّنه معانٍ أكثر صدقاً من مجرد التلفّظ الذي يعاوض اللّهَ تعالى به، حتى لا يتحوّل الذكر إلى مجرد لقلقة لسان. وكذلك الحال في قوله: (**وَاعْتَقَدَهُ ضَميري مِنْ حُبِّكَ**) فهو لا يكتفي بأي حبٍ مدّعى ليجعله مصدر التعويل عليه للنجاة بل يسلك بالعبد مسالك الارتقاء في الحب ويخرجه من دائرة الادّعاء السطحي الظاهري، فسيأتي أن للدعاء مسلكاً آخر في تربية الحب وتعميقه وصقله[1]. وكذا الحال في قوله: (**وَدُعائي خاضِعاً لِرُبُوبِيَّتِكَ**) فإن يحرص على فصلها عن (**بعد**) التي تفيد التحقق والتنجّز لأن الخضوع أمر مطلوب من العبد تحقيقه وتلمّسه في نفسه وتفعيله والاستجابة له، ولهذا أردفه بقوله: (**خاضِعاً لِرُبُوبِيَّتِكَ**)، ولاحظ أنه يقول هنا: (**لِرُبُوبِيَّتِكَ**)

(١) المقصود من هذا الكلام، أن الدعاء لو كان يكتفي بأي حبٍ مدّعى وجعل بناء الرجاء عليه، لقال: وبعدما اعتقده ضميري من حبك، لكن العبارة هنا أعطت الحب معنى مبهماً، وأخرجته مخرج القضية المهملة (كما يقول المناطقة)، وهذا يكشف أن الدعاء لا يكتفي بأي حبٍ حتى يجعله مناط الرجاء، بل هو يريد أن يتدرّج صاعداً من هذا الحب الفطري العفوي الساذج إلى حبٍ أكثر نضجاً ووعياً وإخلاصاً وارتقاء (كما سيأتي).

ولم يقل (لألوهيتك) وذلك ليسبغ على الخضوع سمة القبول لدى النفس؛ فإن الخضوع الذي يستدعي فيه العبد قدرة المربي وقربه وإنعامه أدعى لإقبال النفس عليه، بعكس ما لو قال خاضعاً لألوهيتك، الأمر الذي يشعر النفس أن هذا الخضوع هو مما يفرض عليها ويلزم بها بحكم عبوديتها للّه تعالى على نحو ما تقدم من معنى الألوهية فيما سبق.

كما أننا نلاحظ إخراج الاعتراف مخرج التحقق عندما يقول: **(وَبَعْدَ صِدْقِ اعْتِرافي وَدُعائي خاضِعاً لِرُبُوبِيَّتِكَ)**، والسرّ في تأكيده على الاعتراف هنا وعلى تنجّزه وصدقه هو من أجل مساندة المدعيات السابقة ودعمها، فهو لما كان يريد أن يستثمر الحب الربوبي والتوحيد الفطري والحب والمعرفة، جاء بها على جهة التحقق من أجل تأسيس الرجاء كما تقدم.

لكن المشكلة هنا هو كيف تتواءم هذه المعاني التي صيغت كأساس للرجاء مع إقراره على نفسه (فيما سبق) بحيدته عن طاعة اللّه تعالى، وشعوره الضمني بالتقصير والذنب؟ وهل يستقيم هذا المعنى من الحب والتوحيد والمعرفة مع نقض العهد الإلهي بالمعصية؟ فما الذي يسوغ هذا (الإدلال!) وما الذي يبرره والحال هذه؟! وبعبارة أخرى: إنه جاء هنا من أجل أن يجسّر الرجاء و(يدشّنه)[1] ولابد هنا من إيجاد صيغة توفيقية تصحح الاحتجاج بهذه المفردات التي اختارها لتكون مرتكزاً للرجاء وتوفق بين الاحتجاج بها وبين الشعور بالتقصير والإقرار بالتضييع، وإلا كان هذا التعويل عليها فاقداً لأثره ومناقضاً لغرضه، ذلك أن من أهم المعوقات التي تعترض بناء الرجاء وتدشينه على أساس هذه المفردات الإيمانية هو الشعور بالذنب والتقصير، والإقرار ضمناً بالتفريط في لوازم هذه المدّعيات ومقتضياتها. ومن أجل هذا المعنى نلاحظ حرص الدعاء على إيجاد صيغة تصحّح هذه المدّعيات وتسوّغ هذا التناقض على وجهٍ من الوجوه حتى يكون له ما يبرره، لهذا أردف هذه المعاني بالاعتراف وحرص على صياغة هذا الاعتراف صياغة تتّسم بالصدق

(١) أي يجعل الرجاء أساساً وجسراً يعبر من طريقه لمطلبه.

من جهة، والخضوع والإقرار من جهة ثانية، ونقائها من لغة الإدلال على اللّه تعالى من جهة ثالثة، إضافة إلى البعد بها عن الجحود والاستخفاف؛ فأردف المعاني السابقة بقوله: (**وَبَعْدَ صِدْقِ اعْتِرافي وَدُعائي خاضِعاً لِرُبُوبِيَّتِكَ**) فهو إقرار صادق ليس فيه منّة وإدلال على اللّه تعالى، بل هو اعتراف يتّسم بالطلب والاستيهاب والدعاء بقبوله، إلى جانب كونه يحمل الخضوع وعدم التجاسر على اللّه تعالى عندما ينطلق من حالة الخضوع لمقتضى الاعتراف بما يفرضه حق الربوبية على العبد. والخضوع للربوبية هنا أبلغ من الخضوع للألوهية باعتبار أن الأول هو مقتضى الاعتراف بفضل المنعم الذي تفرضه الفطرة السليمة، بينما الثاني هو مقتضى النزول عندما يفرضه الحق ويمليه الواجب العبودي، وكم فرق بين الحالين !!.

إلى ذلك، فإن الدعاء عمل وبطريقة احترازية، على إذكاء الشوق من طريق الإدلال الذي لا يصل إلى حالة المنّ، فلاحظ مثلاً أنه يقول: (**بَعْدَ تَوْحيدِكَ**) ولم يقل بعد توحيدي لك، فنسب التوحيد للّه تعالى ولم ينسبه إلى العبد، باعتبار أن مثل هذا التعبير يسير في اتجاهٍ معاكسٍ للرجاء ويحمل من ثقل المنّ مالا يخفى، فهو يعطي، بهذا الاعتبار، توحيداً بقدر العبد لا بقدر اللّه تعالى و(ما هو له تعالى أهل).

ونفس السبب يمكن أن يقال أيضاً في تعبيره بـ(انطوى عليه) في قوله: (**وَبَعْدَ مَا انْطَوى عَلَيْهِ قَلْبي مِنْ مَعْرِفَتِكَ**) إذ هو يشير هنا إلى معرفة مجملة مبهمة لا تصلح أن تكون موضعاً للاحتجاج أو الإدلال، بقدر ما تأتي في سياق بعث الرجاء، باعتبار أن معرفتنا باللّه تعالى هي بقدرنا لا بقدره تعالى.

وهكذا القول في عبارة: (**وَلَهِجَ بِهِ لِساني مِنْ ذِكْرِكَ**) بدل أن يقول: بعد ذكري إياك وشكري لك.. أو ما شابه.. فاللّهج باللسان ذكر على كل حال، لكنّه غير منظور فيه قيامه بحقيقة الذكر وبلوغه مرتبته العليا واستحقاقه لما يترتّب عليه.

ومثله في عبارة: (**وَاعْتَقَدَهُ ضَميري مِنْ حُبِّكَ**)، فلم يقل: وبعد حبي لك.. إذ قد يقال: أي حبٍّ هذا الذي تدعيه أيها العبد والذي تقدمه وسيلة للقرب

ومناطاً للاحتجاج؟ ومن هنا فقد خفّف هذا الادعاء واستبدل القلب بالضمير، فهو حبٌ مبهم معتقَد بالجانب المغيب المضمر الخفي من الإنسان!

ونلفت النظر هنا (احترازاً) إلى أن تعبيره بـ (**اعْتَقَدَهُ**) لا يجب أن يحمل على معنى الاعتقاد الذي يتبادر إلى الذهن من حيث كونه فعلاً سبق إليه الإنسان بقصدٍ وعنايةٍ واختيارٍ لازمٍ للوعي (بحسب ما نجري على استخدامه في محاوراتنا)، بل المقصود من الاعتقاد هنا الانعقاد الفطري الذي سبق وجود الإرادة، ويدل على ذلك كون متعلق الاعتقاد هو الحب، والحب ليس مُناطاً بالإرادة في قبوله ورفضه بل هو ميل وانجذاب طبيعي وإن تدخلت الإرادة في مرحلة الوعي في إيجاد مقدماته. وقد جاء مثل هذا التعبير في دعاء آخر: (وَضَمِيرٌ انْعَقَدَ عَلى مَوَدَّتِكَ كَيْفَ تُحْرِقُهُ بِحَرَارَةِ نِيرانِكَ؟)[١]. وعليه، فمثل هذا التعبير يراد منه تثبيت الحب وتأهيل الداعي له واستنباته في النفس وإيقاد شعلته في القلب. وسيأتي أنه، وفي المرحلة اللاحقة، سيطلب من الداعي تحقيق لوازم هذا الحب وتجليته[٢].

ومن هنا يتبين لنا مرة أخرى مدى ما يتمتع به هذا الدعاء من اتزانٍ ودقّة عالية في عباراته وصياغة باهرة ومضامين قوية.

- **الأسلوب الاستبعادي بين (الخوف والرجاء)**

ثم إنه يدعوه ضمناً للتمسك بهذه الثوابت والتشبث بها وعدم التفكير بتضييع فرصة عدم استثمارها من خلال أسلوب الاستبعاد المذكور (**هَيْهاتَ أنت أكرم مِنْ أن تُضَيِّعَ..**) فهي دعوة له للانضمام وحياشة له عن التفلّت والابتعاد.

إن آلية الاستبعاد هنا تتحرك في جانبين: **الأول** وهو المرتبط بالجانب التفاعلي وبعث حالة الترقب والقلق، كما تقدم، **والثاني** توطيد الرجاء من طريق التعزيز غير المباشر لحضور عناصره والتأكيد عليها. ومما يؤكد ذلك، ارتباط

(١) الصحيفة السجادية، مناجاة الخائفين.

(٢) كما سيأتي في قوله: (وَعَلى ضَمائِرَ حَوَتْ مِنَ الْعِلْمِ بِكَ حَتّى صارَتْ خاشِعَةً).

هذا الأسلوب الاستبعادي بكلا الجانبين. إذ نحن نلاحظ هنا أسلوباً يتّسم بالقوة في تأكيد الاستبعاد المذكور ويحمل نبرة عالية الأداء (**هَيْهاتَ أنت أكرم....**)، والسبب في إعلاء نبرة الاستبعاد هنا أن هدف الدّعاء لما كان هو إحياء الرجاء واستثمار المعرفة والتوحيد الفطري في مدّ جسور العلاقة بين العبد وربه، فقد جاء هذا الأسلوب قوياً في تأكيد الرجاء واستدراكه على حالة اليأس وتسرّب الإحباط لمّا كان غرضه تأهيل الداعي وتعاهد حالة الرجاء عنده (كما قدّمنا)..

وسيأتينا أسلوب استبعاد أقل منه قوة، وهو الذي سيأتي في المقطع اللاحق في قوله: (**ما هكَذَا الظَّنُّ بِكَ وَلا أُخْبِرْنا بِفَضْلِكَ عَنْكَ يا كَرِيمُ**) حيث نلاحظ تراخي هذا الأسلوب قياساً لما نحن فيه، لما سيأتي من أن ما يهدف إليه هناك هو تربية الرجاء وتحقيقه وإصلاحه.

فنحن إذاً أمام مرحلتين: مرحلة أولى وهي (التأهيل) والتي تمثل التجسير، ومرحلة ثانية تُعنى بـ(التوجيه) وتمتين هذه الجسور وتثبيتها.

لكننا نلاحظ مع ذلك هنا أن هذا الاستبعاد الذي نحن بصدده ليس أسلوباً متطرفاً في مؤداه أو متساهلاً في تأمين العبد والتغرير به، فهو يعطي الرجاء لكنّه لا يقطع بالنجاة، بل إنه يستخدم لغة فضفاضة غامضة، فإن أسلوب الاستبعاد (**هَيْهاتَ أنت أكرم..**) لا يفيد معنى محدداً قاطعاً.. فإلى أي مدى يصلح التعويل على هذا الاستبعاد[1]؟ وما هي الحدود المقبولة في المعرفة والحب التي يتنجّز بموجبها؟ خصوصاً عندما نلاحظ أنها أعطت الحكم قوة القضية المهملة (**أنت أكرم مِنْ أن تُضَيِّعَ مَنْ رَبَّيْتَه ..**) فهو حكم عام لا يعطي للمكلف ضمانة دخوله تحته وشموليته له، بل إن التأمل في هذا التعبير مشعر بأنه وضَعَ حدوداً متباعدة لا تكاد تفي بتبرير الرجاء المذكور، باعتبار ما قد يقال من أن عدم ضياع المربوبين وتشرّد وتِيه المكفولين بسياج التربية والكرم والامتنان العام لا يقوم

(١) وهو من هذه الجهة يقارب ما يصطلح عليه في أساليب (ميلتون) التأثيرية بـ(**غياب المؤدى**) فـ(الأحكام القيمية تلغي أي إشارة إلى المؤدى أو الفاعل او مصدر القيمة)، أنظر: البرمجة اللغوية العصبية في ٢١ يوماً، مصدر سابق، ص ١٧٤.

حاجزاً أمام سقوطهم في محكمة الجزاء الأخروي ومقاضاتهم على ذنوبهم. وهكذا نرى أن هذا التعبير لا يمثل إلا وعداً مخففاً لا ينجح في طمأنة العبد على مصيره ومستقبله[١]. بل إن المعنى السابق أيضاً هو ما تساعد عليه العبارات التي

(١) وسنلاحظ بعد ذلك أنه يستبدل هذا التعبير بقوله: (هيهات ما ذلك الظن بك..) في تعبير مشعرٍ بالجزم والاستبعاد بأن نفس الظن به والمعرفة بفضله لا تسوّغ مثل هذا التصور للهلاك وإسلام العبد للعذاب! مما يصوّر (أي في المقطع الذي سيأتي) حالة من الإدلال وإرساء جوٍ من الميانة والإشعار بالاقتراب الأمر الذي يشكل مفارقة بين المقطعين.. ففي المقطع الحالي تشعر نفس آلية الخطاب فيه بنوعٍ من الرهبة التي تتولد عن طريقة تركيب هذا الخطاب الابتعادي وحيثيات الرجاء التي علّقت عليه وأسلوب الاستبعاد الذي ختم به، بينما هو المقطع الثاني الذي سيأتينا لاحقاً تشعر نفس طريقة الكلام والتركيب بنحو من الإدلال وإرساء جوٍ من الميانة التي من شأنها بعث حالة الحب والقرب!.
لكننا، ومن جهة أخرى، نلاحظ أن هذا التركيب وإن كان لا يعطي للداعي الضوء الأخضر في التعويل على الرجاء من جهة المرتكزات الإيمانية والعقدية المذكورة، إلا أنه مع ذلك لا يغفل عن تأسيس نفس الرجاء على أساسٍ عقدي ونفسي صالح لأن يعوّل عليه، فلاحظ أنه يعبّر بـ (**أنت أكرم** ..) دون التعبير بمثل: أنت أعظم، أو: وأنت أبر.. أو: وأنت أرحم.. أو أكبر..! والحكمة من ذلك: أن كل هذه الصفات ترجع إلى (الكرم والتكرّم)، فملاك العظمة والبر والرحمة مرجعها إلى التكرّم والكرم والتعالي فهي صفة تقوم مقامها وتصدر هذه الصفات عن حيثيتها. إلى جانب أن المطلوب هنا تعظيم الرجاء في نفس الداعي وإلجائه إلى اللّه تعالى وحده من دون نظر إلى أي مؤهل يستحق به الرحمة ويعول عليه في النجاة سواه تعالى. وتحقيق هذا المعنى يستلزم نفي كل صفة يشم منها حيثية استحقاق للعبد. ومثل قولنا: أنت أرحم.. أنت أبر.. أو أنت أكبر.. منظور فيها لون من ألوان الاستحقاق للداعي لجهة توحيده أو معرفته أو ذكره، فكأنه يقول: أنت أرحم من تضيع عملي وتحبط جزاء توحيدي وأبرّ من تنسى شكري وأكبر من تخيب سعيي وذكري، أو كأنه يقول: أنت أبر بعبادك الموحدين وأعظم من أن يخيب عليه الراجين.. ومرجع كل هذه التعابير إلى إقرار الدعاء بتحقق الرجاء المنجي والتوحيد الصادق والذكر المقبول من العبد، والواقع أن الدعاء لا يريد أن يذهب هذا المذهب ويحتم له بتحقق كل ذلك ويصدّقه، بل يريد منه أن يؤسّس لهذا المعاني في نفس الداعي، ويتلمّسها في وجدانه، ولهذا أسمينا هذه المرحلة بـ (التأهيل). ولهذا فإنه وبدلاً من ذلك أسند جميع جهات الرجاء وركّز كل مقوماته في الطمع الرباني والكرم الإلهي فحسب، والنظر من هذه الزاوية من شأنه أن يلغي كل اعتدادٍ في نفس الداعي لأي مسبق من مسبقاته، وكأنه افترض أن كلّ ما تقدم من (التوحيد والذكر والشكر والمعرفة) مدّعيات لم يثبت أياً منها بعدُ، على حدّ تعبير سيد الشهداء الإمام الحسين عليه السلام في دعاء عرفة: (إلهي مَن كانَت مَحاسِنُهُ مَسَاوئ فَكَيفَ لا تَكونُ مَساوِئُهُ مَساوئَ، وَمَن كانَت حَقائِقُهُ دَعاوي فَكَيفَ لا تَكونُ دَعاويهِ دَعاوي،). وهو بهذا يكون قد وجّه فهم العبد إلى أن كل ما ذكره من التوحيد والذكر والشكر مرجعه إلى تربية اللّه تعالى ومنّه بتقريب العبد إليه وتعريفه من طريق إحسانه عليه، على حدّ ما عبّر الإمام السجاد عليه السلام في دعاء أبي حمزة الثمالي: (وَلَولا أنتَ لَم أدرِ ما أنتَ).
وعليه: فإن جهة التعويل منحصرة في الكرم والرحمة، فالجلالة والعظمة مثلاً لا تدلان من طريق مباشر على المعاني المذكورة ولا يستطيع الداعي أن يعوّل عليهما في جملة الآثار المطلوبة، وإنما الذي يدلّ على ذلك من طريق مباشر إنما هما التكرم و الرحمة، ونحن إذا فاضلنا بينهما فإن ذلك يتم على أساس كون أحدهما وهو التكرم يستحث الرجاء في النفس والتأميل بحصول المطلوب من طريق أهلية =

استخدمها الدعاء والتي تستبطن التهديد بالإقصاء والقطيعة (تشرّد، تبعّد[١]، تسلّم، تضيّع) وتشي بتحذير الداعي من أن يتيه في صحراء البعد عنه تعالى والضياع في مفاوز[٢] الهجران ومتاهات الانقطاع عنه أو أن تعصف به رياح التشرّد أو أن تسلمه شقاوته إلى يد الخسران والطرد عن رحمته جل وعلا. ثم إن الملاحظ أن الدعاء أيضاً نسب كل هذه الفقرات إلى شخصٍ لا بعينه، وظاهر هذه النسبة وإن كانت تعني الداعي نفسه، إلا أن تحاشي نسبتها إليه والتأكيد على إبعاد الداعي نفسه عنها في قوله: (**ربيته، أدنيته، آويته**..الخ)، ملفت أيضاً. وما يظهر أن الدعاء يريد بهذا اللون من التحوّل أن لا يتقوقع الداعي حول نفسه ويشعر بالفخر ويخرجه ذلك إلى الاعتداد والغرور، كما إذا قال: أنت أكرم من أن تضيعني، أو تبعدني بعد أن أدنيتني؛ وكأن له فضلاً بادعائه القرب من اللّه تعالى، بينما الدعاء يريد منه أن يضع نفسه بين الخوف والرجاء.

الاستفهام التأثيري.. غرض جديد من أغراض السؤال!

تقدّم أن الدعاء يستعين في معالجته بنحوين من الأساليب: توجيهية وأخرى تفاعلية، وأن من تلك الأساليب التفاعلية التي تشدّ الداعي نفسياً وتبعث فيه التجاوب الوجداني، أسلوب الاستفهام الغامض بما يثيره من قلقٍ وترقب مستقبلي يساهم في إذكاء البحث عن ضمانات من شأنها خفض هذا القلق والتوتر.

= الفاعل وهو الكريم، أما الرحمة فلا تحرك في الداعي الأمل إلا من طريق أهلية القابل (وهو الداعي نفسه)، ومن غير المعقول أن يجعل التعويل في الرجاء على أهلية القابل وهو يريد أن يوجد هذه الأهلية ويؤسس لها في النفس ما دام هو في طور (التأهيل)، فلم يبق إلا التعويل على الكرم.. (فتأمل!).

(١) تبعّد (بالتشديد) أنسب من (تبعد) وفق ما أوضحناه من سياق العبارات، فأسلوب التفعيل هنا يعطي التشبث ومحاولة الإقصاء، وهو يوحي بأن هناك طرف يتمسك وهو العبد وطرف يحاول إقصاءه، وأسلوب التنازع هذا يولد في النفس الحرص على أن يبحث في نفسه عن كل ما من شأنه الثبات وينفي عنها استحقاق الإبعاد، فتأمل!

(٢) المفاوز جمع مفازة وهي الصحراء يهلك فيها الإنسان، وتسميتها بالمفاوز مع أنها مهالك تسمية للشيء باسم ضده، يقول الشاعر:

أحب الفأل حين رأى كثيراً ... أبوه عن اقتناء المجد عاجز
فسمّاه لقلّته كثيراً ... كتقليب المهالك بالمفاوز

وقد تكرر هذا الأسلوب كثيراً في الأدعية الواردة عن أهل البيت عليهم السلام بشكل عام، وفي هذا الدعاء العظيم بشكل خاص كما في المقطع الذي نحن بصدده وما بعده، حيث يقول: (**أتراكَ مُعَذِّبي بِنارِكَ بَعْدَ تَوْحيدِكَ..**).

ويبدو أن هذا الأسلوب من أساليب الاستفهام يمثل نهجاً جديداً ومبتكراً في نهج أدعية أهل البيت يضاف إلى أساليب التأثير الأخرى في الأدعية المأثورة عنهم عليهم السلام، كما أنه يؤسس لغرض آخر للاستفهام غير الأغراض المألوفة له، فعند ما يرد الاستفهام في جملة هذه الأدعية، فإنه لا يراد منها الاستفهام على نحو الحقيقة وطلب معرفة الواقع، ناهيك عن الاغراض الاستفهامية الأخرى[1]، بل إن المتأمل يدرك أن هناك هدفاً آخر لمثل هذا الاستفهام، يتمثل في كونه يسهم في إذكاء حالة الخوف والترقب وفسح المجال للبحث عن ضمانات النجاة ومناطات الرجاء، باعتبار أنه يربط بين هذا الاستفهام وبين جملة من هذه الضمانات، إلى جانب إتباعها بأسلوب الاستبعاد المبهم وغير المحدد والذي لا يعطي وعداً قاطعاً وتحديداً بيّناً في مؤداه. فالدعاء بهذه الطريقة الذكية من الربط الاستفهامي، استطاع أن يضع الاستفهام في إطاره الحقيقي ويصبغه بسمات الاستبعاد والاستنكار والتعجب، ويضفي عليه حالة من الترقب والإشفاق ويستثير من خلاله الرجاء ويبعث كوامن الحب!.

وعليه، فقد لاحظ الدعاء هنا جانب القصدية والعناية في إيراد هذا اللون من الاستفهام، وسيأتينا لاحقاً أن مثل هذه التعابير وطرق الربط تتبع نظاماً في

---

(١) هناك جملة من أغراض الاستفهام (غير الحقيقي)، نذكر منها:
١ - النفي، كما في قوله تعالى: ﴿فَمَن يَهْدِي مَنْ أَضَلَّ ٱللَّهُ﴾ الروم: ٢٩.
٢ - التعجب: كما في قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا۟ مَالِ هَٰذَا ٱلرَّسُولِ يَأْكُلُ ٱلطَّعَامَ ...﴾ الفرقان :٧.
٣ - الإنكار: كما في قوله تعالى: ﴿أَفَأَصْفَىٰكُمْ رَبُّكُم بِٱلْبَنِينَ وَٱتَّخَذَ مِنَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنَٰثًا ...﴾ الإسراء: ٤٠.
٤ - الاستبعاد، قال تعالى: ﴿أَنَّىٰ لَهُمُ ٱلذِّكْرَىٰ وَقَدْ جَآءَهُمْ رَسُولٌ مُّبِينٌ﴾ الدخان: ١٣.
٥ - الوعيد، كما في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ﴾ الفجر: ٦.
٦ - التشويق، كما في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ تِجَٰرَةٍ تُنجِيكُم مِّنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ الصف: ١٠.
وأغراض متعددة أخرى مذكورة في محلها من كتب البلاغة.

التأثير يعرف بأساليب الغموض اللغوي أو اللغة الغامضة أو (المشوشة)[١] وهي أساليب لوحظ فيها عدم الدقة وبقائها على حالة الإبهام. فمن تلك الأساليب ما يعرف بأسلوب **(السبب والنتيجة)**، والذي يفهم منه ضمناً (أن شيئاً ما يسبب الشيء الآخر)[٢]، وهو الذي يستخدمه الدعاء في هذا المقطع من خلال الربط بين الركائز العبودية السالفة الذكر واستبعاد التعذيب، الامر الذي يجعل من الاستفهام المذكور جاذباً للرجاء بقدر ما هو مثير للخوف، خصوصاً عندما يتبعه بأسلوب الاستبعاد: ((**هَيْهاتَ أنت أكرم مِنْ أن تُضَيِّعَ مَنْ رَبَّيْتَه..**)) والذي يفيد منه التحذير المبطّن من جهة، كما يفهم منه التأميل بالنجاة من جهة أخرى واستحقاق الكرم الإلهي بنحو أو بآخر. وهكذا نلاحظ مزجاً دقيقاً في أداءه، متوازناً في تركيبه عجيباً في مؤدّاه، يحرص فيه الدعاء على الموازنة بين عناصر الخوف والرجاء.

والواقع أن المتأمل حيثما ولى وجهه في هذا النص المبارك متأملاً وسرّح طرفه متفكراً عصفت به الأفكار بعيداً إلى محيط واسعٍ لا يساحل وبحر عميق لا يساجل.. وما أعجبه من كلام لو وزن بكلام المخلوقين بعد كلام الخاتم ﷺ لرجح.. ويحضرني هنا كلام لبعض المعجبين بخطب الإمام عليه السلام حيث قال (لو كان كلام من كلام البشر معجزة لكان هذا هو الأول، ولو أعجز شيء من الكلام بعد اللّه تعالى لكان هذا هو الثاني)[٣]. ولنعم ما قيل:

لـك بالنفـوس إمامـة فَيهُـون لـو عصفت بك الشورى أو التعيين[٤]

---

(١) وقد عرفت هذه الأساليب مؤخراً باللغة الغامضة، صاغ لها بعض الباحثين في (البرمجة اللغوية) عدداً من النماذج عرفت بنماذج (ميلتون) نسبة لصاحب هذه الفكرة، وقد استخدم الدعاء مثل هذه الأساليب بصورة كبيرة نسبياً. لكنه، يراعي إلى جانب إحكام صياغتها الظاهرية، وجود ترابط وقوة في مضامينها ومحتواها. وسيأتي حديث مفصل حول هذا المعنى فيما بعد (إن شاء اللّه تعالى).

(٢) أنظر: البرمجة اللغوية العصبية في ٢١ يوماً، هاري ألدر وبيريل هيذر، ص ١٧٤.

(٣) مصادر نهج البلاغة، للعلامة عبد الزهراء الخطيب (رحمه اللّه تعالى)، ج ٢ ص ٢٤٨ (وقد نقل هذا الكلام عن كتاب الطراز لأحمد بن يحي العلوي اليماني واصفاً كلام الإمام عليه السلام في الخطبة ١١٢ من النهج).

(٤) ديوان شعر الشيخ أحمد الوائلي رحمه الله، شرح وتدقيق: سمير شيخ الأرض، ص ٨٢.

المرحلة الأولى:

بعث الحالة الروحية

الخطوة الثالثة: التوجيه

(وَلَيْتَ شِعْرى يا سَيِّدي وَإلـهي وَمَوْلايَ اَتُسَلِّطُ النّارَ عَلى وُجُوه خَرَّتْ لِعَظَمَتِكَ ساجِدَةً، وَعَلى اَلْسُن نَطَقَتْ بِتَوْحيدِكَ صادِقَةً، وَبِشُكْرِكَ مادِحَةً، وَعَلى قُلُوب اعْتَرَفَتْ بِإلهِيَّتِكَ مُحَقِّقَةً، وَعَلى ضَمائِرَ حَوَتْ مِنَ الْعِلْمِ بِكَ حَتّى صارَتْ خاشِعَةً، وَعَلى جَوارِحَ سَعَتْ اِلى اَوْطانِ تَعَبُّدِكَ طائِعَةً وَاَشارَتْ بِاسْتِغْفارِكَ مُذْعِنَةً، ما هكَذَا الظَّنُّ بِكَ وَلا اُخْبِرْنا بِفَضْلِكَ عَنْكَ يا كَريمُ)

تمهيد:

تقدّم أن منهج الدعاء في معالجته التربوية يقوم على السماحة والحب، وقد رأينا، على هذا الأساس، كيف عالج مسألة الاعتراف وكيف ساق الداعي إليه بأسلوب رقيق يحفظ كرامة النفس ويراعي مشاعرها.

وربطاً لسياق هذا المقطع بما قبله نذكّر القارئ بأن الدعاء ابتدأ هذه المرحلة من (التشييد الروحي) بالاستقطاب أولاً؛ حيث حرص على استنطاق النفس بالشكر وتذكيرها بنعم الابتداء واستثارة مشاعر الامتنان، ثم ثنى بالتأهيل؛ حيث يستثمر المعرفة الساذجة والتوحيد الفطري والحب الربوبي وهي عناصر كفيلة بتأهيل الداعي وشدّ عرى الحب بينه وبين ربّه تبارك وتعالى، ثم ثلّث بهذه المرحلة التي تعنى بالتوجيه والتي يسعى فيها للانطلاق نحو تلّمس آثار ذلك الإيمان المدّعى والحب الفطري، فالحب بدون رجاءٍ صادقٍ حبٌ كاذب،

كما أن الرجاء الصادق بدون حبٍ علاقةٌ تبادلية بلهاء تحمل من المنّ والإدلال أكثر مما تحمل من معاني العبودية والتذلل؛ ومن هنا فقد ركّز على تكريس هذه العلاقة على أساس من الوعي والبصيرة، والمعرفة المدعّمة بالآثار العملية والشواهد الحقيقة تمهيداً لتشييد صرح المستقبل الإيماني على أساسها، باعتبار أن التوبة (ووفق الرؤية الإسلامية) تتجاوز الأوبة العابرة والاسترضاء الوقتي والاستيهاب المرحلي إلى التفكير في إعادة صياغة الواقع الحالي والمستقبل الإيماني لاحقاً.

ومن هنا يتّضح لنا الفرق بين هذا المقطع وما سبقه، ففي النظرة الأولية قد يُتصوّر في كلا المقطعين تكرار نفس المعاني أو التأكيد عليها (على أحسن الفروض)؛ فهو يبدأ (في كلا المقطعين) بتساؤلٍ استفهامي يحمل لوناً من الترقب والإشفاق والخوف رابطاً بينه وبين جملة من مناطات الرجاء ويختمه بالاستبعاد الذي يبقي التساؤل المذكور على حيرته وإبهامه إلى جانب إعطائه الأمل بالنجاة وتأكيده لمبررات الرجاء.

لكننا لو تأملنا في ثنايا سياق كلٍ منهما لظهر لنا اختلاف بيّنٌ في لحن الخطاب وارتقاء كبير بينهما في المستوى، فهو في المقطع الأول يؤسس لركائز الحب والرجاء من التوحيد والذكر والمعرفة والشكر، بينما هو هنا يفهمه بأن (على كل حق حقيقة، وعلى كل صواب نوراً) وعلى كل ادّعاء شاهداً يصدقه ودليلاً يسنده وإلا كان ادعاءً كاذباً وكلاماً فارغاً، فأين هو تصديق رجائه وخوفه وتوحيده وشكره ومعرفته وذكره؟ وعليه، فنحن الآن في مرحلة تعنى بتحقيق الرجاء وتلمّس آثاره العملية، إلى جانب الارتقاء به عن مستوى المبادلة والمعاوضة إلى مستوى عالٍ الحب وشفافية القرب.

ويعدّ هذا المعنى مفتاح الفهم لمضامين هذا المقطع الذي يهدف إلى إبراز الآثار العملية للرجاء من جهة، وطبعها بطابع الحب من جهة أخرى..

- **(وَلَيْتَ شِعْرِى).. قمة الأدب في أدب الخطاب**

ويبتدأ الدعاء في هذا المقطع بقوله: **(وَلَيْتَ شِعْرِى)**، وهي، كما تقدم، كقوله (أتراك) يراد منها استعلام حصول أمر من عدمه، ومعنى **(وَلَيْتَ شِعْرِى)**: أي (ليت عملي أو ليتني علمت)[1] (وهي جملة تستعمل في مقام الحيرة والاستفهام، وتقدير مجموع الجملة: ليت علمي حاضر)[2]، وهذا الأسلوب التعبيري (من الاستعمالات الشائعة في اللغة العربية .. نحو: ليت شعري هل أعود إلى الأهل؟ والشعر معناه الشعور والفطنة، والخبر عند الجمهور محذوف وجوباً إذا أردف باستفهام كما مثّلنا، أي ليت شعري حاصل)[3].

وقد راودني سؤال عن سبب استعمال الدعاء هذا التعبير الذي يبدو عليه الانتقاء والقصدية وعدم العفوية في إيراده، فلماذا لم يقل الدعاء مثلاً: أم هل تراك يا سيدي و إلهي ومولاي تسلط النار ..الخ، أو: يا سيدي و إلهي ومولاي وهل تسلط النار.. الخ، وما هو السبب في اختيار هذا التعبير بالذات وإقحامه هنا؟

وكنت أتصوّر أن أقصى ما يقال في ذلك: أن العبارة المذكورة تنطق بأبلغ أدبٍ مع اللّه تعالى فهي توحي بأن التساؤل السابق لا يخرج عن ذهن العبد تصوراً من دون أي تجرؤ أو اعتراضٍ عليه تعالى أو عدم رضاً عن فعله أو تسخّطٍ لحكمه. فقوله: **(لَيْتَ شِعْرِى)** مثل قولنا (لا أقدر على تصور أنك تفعل هذا، أو هذا مالا يسعفني شعوري بتصوره وإدراكه ..)[4]!.

لكنني اهتديت مؤخراً (بفضل اللّه وحمده) إلى تصورٍ أخر أدق وسرٍ أكثر

---

(١) لسان العرب، أبن منظور ج٤، ص ٤٠٩

(٢) أضواء على دعاء كميل، مصدر سابق، ص ٢٨٦

(٣) معاني النحو، فاضل صالح السامرائي، ج١، ص ٣٨٠

(٤) والحق أن عبارة (أتراك) و (ليت شعري)، وكما سيأتينا لاحقاً، يوجد بينهما اختلاف مهم من حيث الوقع التصوري وظلال المعنى الذي تعكسه كل منهما، كما يشهد لذلك استعمالهما في بعض الشواهد الأخرى كما سيأتي، وعليه فالفرق المستوحى بينهما هو نفس ما يستوحى من الفرق بين (الرؤية البعيدة والشعور الذي يخامر النفس).

أهمية لمغزى هذا الاستخدام، ذلك أن عبارة (**وَلَيْتَ شِعْرى**) تقرّب مسافة التصوّر وتستحضر المشهد ماثلاً للعيان قريباً من الذهن، بخلاف التعبير السابق (**أتُراك**) والذي يصوّر المشهد للداعي من زاوية ابتعادية تراقب الحدث من بعيد، وهو من جميل التناسق وبديعه والذي يدل على اعتناء الدعاء بصياغة ألفاظه والدقة في إيراد معانيه[١]. فممّا يلاحظ اقتران (**لَيْتَ شِعْرى**) بـ(**اَتُسَلِّطُ**)، واقتران (**أتراك**) بـ (**مُعَذِّبي**)، من جهة تناسب العبارتين مع بعضهما في كل جملة، وتناسبهما مع وظيفة المقطعين الذين صدّرا بهما.

فعبارة (**اَتُسَلِّطُ النّارَ**) تشي[٢] بتفرّد النار التي لا تعرف الرحمة وتشبّه لهبها باللّسان السّليط، وفيه من التلويح الصارخ والتهديد القوي الملفت ما لا يخفى، خصوصاً وأنها صُدّرت بعبارة (**وَلَيْتَ شِعْرى**) وهي صيغة لوحظ فيها العناية والانتقاء، كما تقدم، من أجل أن تقحم الذهن في تصوّر هذا المشهد وتشركه في معتركه وتحاصر المشاعر به، وتحتبس الفكرة عنده، فكأنه هنا يستوقف المشاعر والشعور مليّاً عند تأمل هذه الفكرة والإمعان في تصوّرها. وقد جاء بالألفاظ (وجوهٍ، ألسنٍ، قلوبٍ) منكّرة ومفصولة عن (ياء النسبة) من أجل تحييد مشهد العقوبة وعزل الداعي عن آثارها النفسية. كما أن الصياغة المتقدمة من شأنها أن تتيح للداعي التأمل ملياً في مطابقة أفعاله لمدّعياته، إلى جانب أن من شأنها، أن ترقّق الحوار وتضفي عليه نوعاً من العتاب الممزوج بالوجد والمشفوع بالحب.

وبالجملة فإنه هنا يقرّب الصورة خطوة أخرى ويحضرها ماثلة أمام ذهن

---

(١) ومن الشواهد المهمة في هذا المقطع والتي تلتقي مع نهج الدعاء أيضاً، تطابق الاستخدام لمفردتي (**أتراك..**) و(**ليت شعري**) على نهج استخدام الدعاء، حينما يستعمل (أتراك) لإطلاق الرؤية البعيدة المستقبلية، بينما يستخدم (**ليت شعري**) في تقريب الفكرة والمضمون من الذهن، ما جاء في نفس المناجاة: (اِلـهي اَتَراكَ بَعْدَ الْايمانِ بِكَ تُعَذِّبُني، اَمْ بَعْدَ حُبّي اِيّاكَ تُبَعِّدُني، اَمْ مَعَ رَجائي لِرَحْمَتِكَ وَصَفْحِكَ تَحْرِمُني، اَمْ مَعَ اسْتِجارَتي بِعَفْوِكَ تُسْلِمُني، حاشا لِوَجْهِكَ الْكَريم اَنْ تُخَيِّبَني، لَيْتَ شِعْري اَلِلشَّقاءِ وَلَدَتْني اُمّي، اَمْ لِلْعَناءِ رَبَّتْني، .. اِلـهي هَلْ تُسَوِّدُ وُجُوهاً.. الخ)! إلى ذلك فإننا نلاحظ ذات الأسلوب التنكيري الذي يبتعد عن ملامسة جوانب حسّاسة من مشاعر النفس من خلاله، كما سيأتي.

(٢) تشي: توحي.

المتلقي.. فهو يسير في اتجاهٍ تكميلي لهدف المقطع السابق (**أتراك مُعَذِّبي..**) من حيث استثارة الرجاء وبعث عواطف الحب، على أن هذا التكامل بينهما يجري على نحو دقيق بعيدٍ عن التكلّف أو الاعتباط؛ فالملاحظ هنا أنه يقلّص مسافة الخطاب والمشافهة بين الداعي وربه تعالى من خلال دفعه للكلام بشكل أكثر جرأة عن العقوبة واستحضارها ماثلة وتصوّرها حاضرة. لكن هذا السياق وما يلازمه من تصوّر الجرأة وما يحمل من نبرة الاعتراض يحتاج إلى صياغة خاصة تبتعد بالكلام عن إطار المسؤولية والواجب، والحق والفرض، وتوجهها إلى حيث الشعور بالإدلال الذي يحتمل العَتَبَ البعيد عن الاعتراض والخالي من التسخّط والتشكي. ومن ثمّ كان هذا التركيب الفريد والأداء الدقيق والخطاب الموزون، فقدّم ما يشعر بالقرب بقوله: (**وَلَيْتَ شِعْرى**) ثم ثنى بالألقاب الإلهية وجعل عمدتها الولاية (**ومولاي**)[1] المتضمن في معناه علاقة ارتقائية تسمو فوق مستوى التربية العامة وتتجاوز حدود الحق والواجب لتساوق معنى المحبة والعلاقة الخاصة (على ما سيأتي)، فوازنَ بين الاقتراب والجرأة والحب والمنّة، بينما كنّا نراه في المقطع الأول في قوله: (**أتراك معذبي..**) يضع الداعي في دائرة الخوف والإشفاق ويصوّر المشهد في بُعدٍ ترقبي يعمّق الخوف ويستحثّ الرجاء من جهة التذكير بالربوبية، ولهذا كان عمدة الألقاب هناك الربوبية (**وربي**). وملاحظة ترتيب هذا الكلام فيما قبله وما بعده يشهد أن الدعاء يسير سيراً تدرجياً لتعميق العلاقة وتكريسها والارتقاء بها وتطويرها.

وما نريد أن نخلص له هنا: أن الخطاب في هذا المقطع مشعر بدخول منحنى السير التربوي في منعطف خطير ينبغي أن يُحفّ باحتياطاتٍ واحترازات من أن أجل أن لا يهبط بالخطاب مع اللّه تعالى إلى مستوى الإسفاف وينحرف صوب الاعتراض أو يميل جهة الاعتساف. فقال: (**وَلَيْتَ شِعْرى يا سَيِّدي وَإلـهي**

(١) سبق أن بينّا فيما مضى أن اللقب المتأخر هو المؤطر للحالة النفسية التي ترسم ملامح الاتجاه في المقطع كله باعتبار أن النفس تبني (ردّة فعلها وموقفها من أي قضية) بناءً على آخر خبرة لها به.

وَمَوْلايَ): حيث وضع الداعي أولاً في إطار الشعور بالسيادة والخضوع للّه تعالى ثم الشعور بالمسؤولية ثم في طور الرعاية والولاية الخاصة.

وقد أكّدنا فيما سبق أن تصدير مقاطع الدعاء بهذه الأسماء أو الألقاب الإلهية لوحظ فيه العناية والقصد باعتبار ما لهذه الأسماء من إطلاقات خاصة ومعانٍ محددة، كما ولوحظ فيها الحكمة في ترتيب ألفاظها والدقّة في اختيارها لتوافق المضمون الذي تليها، فإن نفس هذا الترتيب في تعاقب هذه الألقاب هو الآخر ترتيب محدد لا يتم الغرض إلا به. وهو هنا يعقّب عبارة (**وَلَيْتَ شِعْرى**) مباشرة بالإشعار بالسيادة (**يا سَيِّدي**) المتضمنة للخضوع والمطامنة[1] من كل ما يشعر بالاعتراض أو التجرؤ والاستنكار، كما ويردفه بما يشعره بالحق الذي للّه تعالى عليه في قوله: (**وإلهي**)، ليؤطر الكلام بعد ذلك ويصدّره في إطار علاقة الولاية بينه وبين اللّه تعالى ويحرّك العتاب في منحى الاستبعاد من جهة ما يكتنف علاقة العبد الخاصة به تعالى من وشائج الصلة والحب فيقول: (**ومولاي**).

والفكرة تتضح عندما نعلم أن الهدف في هذا المقطع هو التقدم خطوة إلى الأمام نحو إعلاء الرجاء والارتفاع به فوق مستوى التبادل و(الأخذ والعطاء) إلى حيث تجسيد الآثار العملية والتقائه بمظاهر الحب للّه تعالى على نحو ما قدّمنا، وما يناسب ذلك هو وضع الداعي في إطار الولاية المشعرة بالعلاقة والعناية الخاصة، ومن هنا كان اللّقب الأساس الذي يتحرك في إطاره مجموع الكلام هو (**الولاية**).

لكن إخراج الكلام مخرج العتاب المشفوع بالرجاء والحب يتطلّب الإيماء إلى العقوبة التي تحفّز في النفس البحث عن الرجاء، فجاء قوله: (**وَلَيْتَ شِعْرى.. أتسلط النّارَ عَلى وُجُوهٍ..**). ومثل هذا التعبير قد يقبل في محاورة الإنسان نظيره معاتباً أو مستعطفاً، لكنه لا يلتقي مع أدب الخطاب مع اللّه تعالى من دون استشعار الاستكانة والتواضع والخضوع الذي ينفي أي اعتراض أو منٍّ

---

(١) المطامنة من (طامن) أي خفّض.

أو عدم مبالاة واكتراث بمن يخاطب، وهذا هو سرّ الاستدراك عليه والفصل بين الجملتين بقوله: (**يا سيدي**). ولأن الكلام في الأساس مسوق من أجل استثارة الخوف والرجاء كان من لازم ذلك أن يقرن الاستعطاف بإشعاره بالمسؤولية فقال: (**وإلهي**) على ما بينّا من معنى الألوهية في هذه المقاطع. لكن الأهم هنا هو اللّقب الأخير فهو كما قلنا سابقاً هو اللقب المصاحب والمؤطر للسياق والهدف الكلي[١] من الكلام المتقدم آنفاً فكان هذا الترتيب: (**يا سَيِّدي وَإلـهي وَمَوْلايَ**)، وهو ترتيب يشهد على إعجاز بياني وحكمة ربانية بالغة.

- **(اَتُسَلِّطُ النّارَ عَلى وُجُوه خَرَّتْ لِعَظَمَتِكَ ساجِدَةً..)**

إن جملة من شرح (دعاء كميل) راح يركز على ظواهر المعاني وتراكيب الجمل ويشرح معاني الألفاظ وتراكيب العبارات، وفي اعتقادي أن تفسيراً بهذه المثابة، مع إجلالنا لأصحابه، لا يتقدم في فهم الدعاء إلا خطوات يسيرة، بل لا يقدم شيئاً في فهم حقيقته؛ فدعاء كميل منهج تربوي وليس مدونة لتوثيق المفاهيم الدينية وعرض العقائد الإسلامية وإن كان يجري في صراطها ويتحرك وفق رؤاها ولا يحيد عن حقائقها، لكن الأولوية المرعية هنا للسير وفق منهج تربوي قويم مشيد البنيان، قوي القواعد، من أجل الخروج بمنظومة تقويمية مترابطة ومعالجة محكمة فاعلة تعالج العصيان وتجفف منابعه وتقوّم الانحراف وتوقف تداعياته، ولهذا نراه يؤكد على بعض الحقائق مرة ويكني عنها أخرى، ويبسط بعض المعتقدات تارة ويجملها تارة أخرى، مراعياً في كل ذلك ما يتماشى مع المنهجية المقصودة والغاية المتوخاة، وقد أسلفنا الحديث عن هذا المعنى فيما مضى..

وعليه، فليس الشأن في (دعاء كميل) هو الإيغال في هذا النحو من الشرح

(١) هذا التأطير للهدف والسياق الكلي ليس معنى ترفياً نروم به سدّ فجوة الفهم لموضع هذا اللقب أو ذلك، بل هو معنى مقصود له؛ باعتبار أن النفس تسكن عادة لآخر الخبرات والمعاني المعهودة عندها، وقد تقدم منّا أن الإنسان في تعامله الحياتي وتفاعله مع القضايا، يبني موقفه على آخر الخبرات التي مرت عليه والتجارب التي صادفها وآخر ما التقى به وجدانه وما ألقي في روعه حيال هذا المعنى أو ذاك!

وسرد البحوث وتشقيق المطالب لمناسبة كلمة هنا أو عبارة هناك، إنما الشأن أن نتعرف على سرّ التركيز من قِبل الدعاء على هذه المعاني الواضحة وذكر المطالب البينة والأمور البديهية، فلماذا يقول الدعاء مثلاً: (**اَتُسَلِّطُ النّارَ عَلى وُجُوه خَرَّتْ لِعَظَمَتِكَ ساجِدَةً..**) ولماذا هذا التطويل ومقتضى البلاغة الإيجاز والاكتفاء بمثل قولنا: أتسلط النار على وجوه سجدت لك وعلى ألسن لك شاكرة وقلوب بحبك متيمة .. مثلاً.. من هنا ندرك أن توجيه هذا البسط والإيضاح أولى من زيادته بسطاً وقتله إيضاحاً وشرحاً. إننا بالبداهة ندرك أن اختيار جملٍ بعينها وأساليب خاصة وعبارات وتطويلات زائدة يشي بأن (وراء الأكمة ما وراءها) ولا يجوز بحال أن ننظر إلى الظاهر ونغفل الباطن ففي ذلك ظلم لهذا التراث التربوي الأصيل والكنز المعرفي العظيم.

ولذا فإن التأمل في باطن هذه العبارات يعطي عدداً من الدلالات المهمة والإشارات الإعجازية التي تؤكد حضور المنهج التربوي بقوة وتبنّي الدعاء له، وهي إشارات ومغازي تربوية عديدة قد لا يستوعبها الباحث ولا يحيط بمدياتها، وقد رمنا في هذه الدراسة أن نؤكد على إعجازية النص في محددة عدم إملال القارئ والإسهاب في الشرح والتفريع بما يخرج عن الهدف من جهة، وعدم إهمال نفائس هذا التراث العظيم والمنجم الغني من جهة أخرى، ولذا فإن ما نذكره هنا يقع في دائرة الاختصار ويميل إلى الإيجاز بحسب ما هو ممكن، ومن تلك الدلالات نذكر:

١ ـ **صيغة الاستفهام (اَتُسَلِّطُ النّارَ)**: والتي تأتي من أجل عرض صورة العذاب والتلويح بالعقوبة بصورة محايدة مجردة (وهو ما يفيده الاستفهام الذي يبقي القضية معلقة ولا يجزم بالوقوع ولا بالنفي) وغايته أن يستحثّ في السامع البحث عن مفردات الرجاء في نفسه ومقومات الخلاص في عمله والتي تنجيه من المخوف وتسكّن حالة الفزع وتعيد إليه الأمن والطمأنينة.

كما أن الدعاء يستهدف بهذا النحو من التعبير التلويح بالعقوبة مفصولة عن الفاعل ويصوّر علاقة اللّه تعالى بالعقوبة لا على نحو الفعل المباشر بل

على نحو التسليط، فيصبح بينه تعالى وبين النار علاقة تسليطية وليس علاقة مباشرية، ومن شأن هذه العلاقة نفي أي لونٍ من التقصّد والعدائية! إلى جانب أنه عبّر بـ(**أَتُسَلِّطُ النّارَ**) ولم يقل: أتسلط (نارك)، وهو تعبير من شأنه توجيه حذر الداعي من النار ويخرج الكلام مخرج الالتجاء إلى اللّه تعالى والاستجارة به منها. وعليه، فالمستفاد من هذه الصياغة أن الدّعاء يريد أن يبرز مشهد العقوبة بطريقة اقترابية آمنة.

وإلى جانب ذلك فقد صاغ الدعاء لغة الخطاب هنا صياغة تحمل نبرة الإدلال والعتاب بعيداً عن أي لونٍ من ألوان التحكّم أو الاعتراض على فعل اللّه تعالى، ويخرجه مخرج الخطاب المدلّ، والعتاب الرقيق على الاستحقاق الذي لا يتوقعه منه تعالى (من حيث مولويته وقربه) ولا يسعفه شعوره بتصوره (من جهة حنانه وحبه). وما أعجب هذا الكلام وأعذب هذا البيان وأرقى هذا الأداء..! ويؤيد هذا المعنى دلالة التنكير التي تأتي لاحقاً، باعتبار ما تضفيه من نقاء هذه اللغة عن العُجب والإدلال والمنّة والاعتراض التي لا تلتقي مع لغة الحب والقرب.

٢ - دلالة التنكير في قوله: **(على وجوهٍ .. وعلى ألسنٍ .. وعلى قلوبٍ .. الخ)**

ثم إن هذا التنكير هو الآخر له دلالته التربوية الهامة أيضاً، من جهة كونه يهدف إلى أن لا يخرج الكلام مخرج الجزم بتحقق أسبابه وتنجّزها. فلو قال الدعاء مثلاً: أتسلط النار عليّ بعد سجود وجهي لك مقراً بعظمتك، أو تحرق بالنار لساني وقد نطق بالتوحيد صادقاً، أو تكوي بالنار فؤادي وقد اعترف بألوهيتك محققاً .. الخ، لكان في ذلك إدلالٌ ومنٌّ على اللّه تعالى إن كان صادقاً، وأما إن كان مجرد ادعاءٍ كاذب فأي فائدة لاحتجاجه بصفات ومقامات غير متحققٍ بها، وأفعالٍ ليس هو أهلاً لها؟ بل إن مثل هذا الكلام مما قد يقطع صلة العبد بالدعاء لاعتقاده أن مثل المقامات والادعاءات ليست مسوقةً له ولا لأمثاله وإنما هو للأولياء العارفين والمؤمنين الصالحين والعباد الطيّعين؛ فهو في وادٍ وما

يقوله الدعاء في وادٍ آخر. وهذا الأمر (في اعتقادي) سبب جعل الدعاء يسوق الكلام سوق الإبهام ويخرجه مخرج التنكير، فيقول: (**أتسلط النّارَ عَلى وُجُوه .. وَعَلى اَلْسُن .. وَعَلى قُلُوب..**) إنه يدعو العبد من طرف خفي إلى أن يكون من هؤلاء، لا أن يكون عمله رياءً وادعاؤه فارغاً ورجاؤه كاذباً وإيمانه واهناً. فهو هنا، وبهذا الأسلوب التنكيري يهدف إلى جذب الداعي برفقٍ إلى مراقي السموّ وتصعيد إيمانه داعياً له أن يصدّق قوله بالفعل ويؤكد رجائه بالعمل. وهذا المعنى من اللطف في التنبيه والسوق الهادئ هو ما يناسب شأنهم في الرفق ومنهجهم في الإصلاح، فقد جاء في الرواية عن مولانا الإمام أبي عبد اللّه الصادق عليه السلام، في وصاياه لبعض شيعته: (اِنَّ الْإِيمَانَ عَشْرُ دَرَجَاتٍ: بِمَنْزِلَةِ السُّلَّمِ يُصْعَدُ مِنْهُ مِرْقَاةً بَعْدَ مِرْقَاةٍ، فَلَا يَقُولَنَّ صَاحِبُ الِاثْنَيْنِ لِصَاحِبِ الْوَاحِدِ لَسْتَ عَلَى شَيْءٍ حَتَّى يَنْتَهِيَ إِلَى الْعَاشِرِ. فَلَا تُسْقِطْ مَنْ هُوَ دُونَكَ فَيُسْقِطَكَ مَنْ هُوَ فَوْقَك، وَإِذَا رَأَيْتَ مَنْ هُوَ أَسْفَلُ مِنْكَ بِدَرَجَةٍ فَارْفَعْهُ إِلَيْكَ بِرِفْقٍ، وَلَا تَحْمِلَنَّ عَلَيْهِ مَا لَا يُطِيقُ فتَكْسِرَهُ، فَإِنَّ مَنْ كَسَرَ مُؤْمِناً فَعَلَيْهِ جَبْرُه)[1]. وعليه فإن من شأن الأسلوب المتقدم دعوة المكلف لتصديق الرجاء بالعمل والقول بالفعل، لا أن يلقن المذنب حجته ويغرّه بنفسه ويخدّر أحاسيسه بمشاعر الادعاءات الفارغة والتملّق الكاذب. ومن أجل ذلك أيضاً جاء هذا المقطع بعبارات الرجاء السابقة مقيدة؛ فالتوحيد مقيد بالصدق، والألسن ناطقة بالتوحيد صادقة بالفعل وكأنه يريد هنا أن يقول للإنسان: إن التوحيد والذكر والمعرفة والحب.. الخ، مظاهر تتطلب ما يصدقها وشعارات تحتاج إلى ما يسندها، فقرن بين الذكر والعمل، كما جعل مكان المعرفة الساذجة التي عبّر عنها بقوله: (**وَبَعْدَ مَا انْطَوى عَلَيْهِ قَلْبي مِنْ مَعْرِفَتِكَ**) الإقرار لألوهيته تعالى والخضوع لعبادته وجعل مكان الإيمان المدعى بروز آثاره على توْقِه للعبادة وسعيه لمواطن الطاعة.

إلى ذلك فإن تحويل الصيغ المذكورة بصيغة المتكلم من شأنه إعاقة الهدف التربوي للرجاء عن تحقيق مبتغاه باعتبار أن مثل هذه الصياغة توحي بأن السياق

(١) بحار الأنوار، العلامة المجلسي، ج ٦٦ ص ١٦٥.

سياق تقرير صفاتٍ في نفس الداعي متنجزة متحققة، وهو في مقام الاحتجاج بها على اللّه تعالى، وهو ما يمكن أن يلحظ لو كان عبّر بقوله: أتسلط النار على وجهي وقد خرّ ساجداً لك، وعلى لساني الذي نطق بتوحيدك صادقاً، وعلى جوارحي وقد سعت إلى أوطان تعبدك طائعة، وعلى قلبي وقد اعترف بإلهيتك محققاً! وعلى ضميري ...! فأنت تلاحظ كيف أنه يمكن يَخرج مثل هذا الاستعطاف إلى ما يقابله من المنّ والإدلال على اللّه تعالى بالعبادة. وعليه، فالتنكير ينحو بالرجاء منحىً يراد من خلاله المحافظة على دلالة الرجاء التربوية ورمزيتها، وصيانة أصالتها من أن تتحول إلى هكذا مماحكة ومجادلة جوفاء تحمل طابع التجاسر على اللّه تعالى أكثر مما تحمله من معاني تربية العبودية واستنطاقها، وتعطي من معاني المعاوضة والاحتجاج الذي قد يكون كاذباً، فيما لم إذا يكن العبد مؤهلاً لمثل هذا المقامات، أكثر مما تربي فيه الأدب مع اللّه تعالى والخوف منه والخشية له. وسنأتي على ذكر دلالة أخرى للتنكير فيما بعد.

كما نستطيع أن نتلمّس سبباً ثالثاً لمجيء الصيغ السابقة منكّرةً، فهي، فيما نعتقد، تهدف إلى عدم جبه المخاطب بالعقوبة وتقريعه بها. وربما كان هذا الأمر في غاية الدّقة والخفاء، ذلك أن التبكيت[1] والتوبيخ يجب أن لا يمرّ عبر المخاطب مباشرة. إن من جملة عيوب الأسلوب التبكيتي والتقريعي أن يخلق في نفس السامع خطابين متنافرين: الخطاب الظاهر وهو المتّجه مباشرة لتصحيح الخطأ والانحراف السلوكي، وخطاب آخر مستبطن في نفس هذا الخطاب هو أقوى فعلاً وأشدّ مضاءً من شأنه أن (يصيب من المخاطب مقتلاً)[2]، ويترك في نفس مخاطَبه أثراً غير مرئي ويصوّب تجاهه ضربات غير مباشرة، كما أن من شأنه أن يبني سدوداً بين الواعظ والمخاطب! ويُعدّ هذا المعنى سلبية أخرى من سلبيات الأسلوب الوعظي الجاف. إن المشكلة هنا تكمن في الدمج بين المعلومة (التي قد تستبطن تهديداً ما لسامعها) وبين هوية السامع، وقد بات

(١) التبكيت: التوبيخ والتعنيف.

(٢) يقال في اللغة (ضربه فأصابه في مقتل أو أصاب منه مقتلًا) إذا وقعت الضربة في مكان قاتل.

من المعروف أن (دمجك لمعلومة ما مع عنوان الهوية، في جملة واحدة هو إلصاق لهذه المعلومة في هويتك، لذلك قد نتحدث عن سلوك ما، ولكن تضمينك لأداة الهوية، يجعل هذا السلوك يلتصق بهويتك)[1]. ويتذكر القارئ أننا وعندما تناولنا أدعية أبي حيان التوحيدي، في مقدمة الكتاب، قلنا هناك أن من ضمن الأخطاء التربوية المهمة في هذه الأدعية هي دمج السلوك مع الهوية، الأمر الذي يعقّد العملية التربوية التي يستهدفها الدعاء. فالدعاء والحال هذه، أصبح يختزن كلامين أو خطابين: الأول الخطاب الظاهري المباشر الذي ينعى على السلوك المنحرف ويستهدف تصحيحه وتقويمه، والثاني: هو الخطاب غير المباشر والمستبطن في نفس هذا الدمج بين السلوك المشين والهوية، ومن شأن الخطاب الثاني هذا أن يتعارك مع الأنا ويشوهها ويرسّخ القيم السلبية التي يدعو اللّه للخلاص منها! فلاحظ الآن هذا المقطع (الذي ذكرناه سابقاً من أدعية أبي حيّان): (أشكو إليك اللهم تلهّفي على ما يفوتني من الدنيا، وأنني في طاعة الهوى، جاهلاً بحقك ساهيا عن واجبك، ناسياً ما تكرّره من وعظك وإرشادك، وبيانك وتنبيهك، حتى كأن حلاوة وعدك لم تلج أذني، ولم تباشر فؤادي، وحتى كأن مرارة عتابك ولائمتك لا تهتك حجابي، ولم تعرض عليَ أوصابي..)، ولاحظ هنا كيف يركز في كلامه على دمج السلوك الخاطئ بالهوية فيقول: (تلهفي .. وأنني .. لم تلج أذني .. ولم تعرض على أوصابي)، ولو قارنا هنا النحو من الأدعية بأدعية أهل البيت عليهم السلام، لوجدناها على العكس من ذلك، تتحاشى أن تلصق السلوك الخاطئ بالهوية أو تمسها بالتقريع والتوبيخ، فلاحظ قول الإمام زين العابدين (صلوات اللّه عليه): (**إلهي إلَيكَ أشكو نَفساً بِالسّوءِ أَمّارَةً وَإلى الخَطيئَةِ مُبادِرَةً .. إلهي أشكو إلَيكَ عَدوًّا يُضِلُّني وَشَيطاناً يُغويني ..** إلهي إلَيكَ أشكو قَلباً قاسياً مَعَ الوَسواسِ مُتَقَلِّباً ..الخ)[2] فهو هنا فصلَ السلوك عن الهوية ولم يربطها بـ(الأنا)، فلم يقل (نفسي .. قلبي .. عيني..) ..

---

(١) استراتيجية التطوير، د. أسامة صالح حريري، ص ١٠٨.

(٢) الصحيفة السجادية، مناجاة الشاكين.

إننا في هذه المقطع نلاحظ أن الدعاء يتحاشى الربط بين العقوبة والهوية الذي ينتج من مثل قوله: أتسلط النار على وجهي .. وعلى لساني.. إن الخطاب المباشر المقترن بالهوية يعمل في الظاهر على تحذير السامع وتخويفه مستهدفاً تنقية السلوك وتصحيح الانحراف، لكنه في الباطن يعمل على تذويب الأنا ومسخها وينحدر بها إلى حضيض المستوى الحيواني في التعامل، فهو تماماً كمن يلّوح في وجه السامع بالعصى ويزجره بالسوط من أجل (تأديبه)[١].

ونستطيع أن نعثر في تراث أهل البيت عليهم السلام على نماذج مشابهة لهذا النمط العالي من التربية، فمن ذلك ما جاء في مناجاة الإمام السجاد صلوات اللّه عليه حيث يقول: (اِلـهي هَلْ تُسَوِّدُ وُجُوهاً خَرَّتْ ساجِدةً لِعَظَمَتِكَ، اَوْ تُخْرِسُ اَلْسِنَةً نَطَقَتْ بِالثَّناءِ عَلى مَجْدِكَ وَجَلالَتِكَ، اَوْ تَطْبَعُ عَلى قُلُوب انْطَوَتْ عَلى مَحَبَّتِكَ، اَوْ تُصِمُّ اَسْماعاً تَلَذَّذَتْ بِسَماعِ ذِكْرِكَ في اِرادَتِكَ، اَوْ تَغُلُّ اَكُفّاً رَفَعَتْهَا الاْمالُ اِلَيْكَ رَجاءَ رَأفَتِكَ، اَوْ تُعاقِبُ اَبْداناً عَمِلَتْ بِطاعَتِكَ حَتّى نَحِلَتْ في مُجاهَدَتِكَ، اَوْ تُعَذِّبُ اَرْجُلاً سَعَتْ في عِبادَتِكَ ؟!..)[٢] حيث نلاحظ فيها التقاء السببين السابقين، الموجبين للتنكير: تربية الرجاء وتعظيمه، وتقديمه في صياغة تبتعد به عن لغة المعاوضة والمبادلة والارتقاء به إلى مستوى الحب والعشق الإلهي من جهة، وتجنب استثارة النفس بهذا التقريع وتماسّه مع سطح (الأنا) من جهة أخرى. ولعل من الجميل أن نلاحظ أيضا أن المناجاة في مقاطعها الأخيرة عادت لتربط الخطاب بضمير المتكلم وتنطلق من التعبير عن (الهوية) حيث يقول: (اِلـهي اَجِرْني مِنْ أليم غَضَبِكَ وَعَظيمِ سَخَطِكَ يا حَنّانُ يا مَنّانُ، يا رَحيمُ يا رَحْمنُ، يا جَبّارُ يا قَهّارُ، يا غَفّارُ يا سَتّارُ، نَجِّني بِرَحْمَتِكَ مَنْ عَذابِ النّارِ وَفَضيحَةِ

(١) وهذا كمن يسمع ابنه ألواناً من السب والشتم (الافتراضي) على سبيل التحذير له مما سيقوله الناس عنه إن هو أساء لهم، فيسمعه ألواناً السباب البشع منسوبة إليه أو إلى والديه! ولك أن تتصوّر مشاعر الولد وهو يستمع لمثل هذه الكلمات.. هل بقي إساءة لم يوجهها الوالد حاضرة إلى ولده! كيف ترى مشاعر الاشمئزاز التي يعيشها الولد وهو يستمع لمثل هذا السباب، وكيف سيكون منقلبه عن موعظة والده وقد ناله حصة الأسد من مفترض شتائمه وأتت على روحه وكرامته من طريق غير مباشر؟! هذه صورة مضخمة لعيوب الأسلوب التقريعي المباشر الذي حرص الدعاء هنا، فيما نرى، على تلافيه.

(٢) الصحيفة السجادية الكاملة، مناجاة الخائفين.

الْعارِ)! إن الربط الأخير يشعر أن الفصل السابق (من طريق أسلوب التنكير) كان مقصوداً ويجري على وفق منهاج الحكمة من أجل الغايتين المذكورتين واللتين تنتهيان، كما أوضحنا سابقاً، إلى غاية واحدة وسياق جامع، وهو الارتقاء بعلاقة الإنسان مع ربه إلى مستوى الحب، وتأسيس الحب على أساس الرجاء العملي الصادق.

٣ ـ **الدلالة التقيدية**: ومما تقدم تتضح دلالة أخرى تتمثل في القيود التي أخذت في مقاطع الرجاء نحو قوله: (عَلى وُجُوه **خَرَّتْ لِعَظَمَتِكَ ساجِدَةً**، وَعَلى اَلْسُن **نَطَقَتْ بِتوْحيدِكَ صادِقَةً**، وَبِشُكْرِكَ **مادِحَةً**، وَعَلى قُلوب **اعْتَرَفَتْ بِالِهيَّتِكَ مُحَقِّقَةً**، وَعَلى ضَمائِرَ **حَوَتْ مِنَ الْعِلْمِ بِكَ حَتّى صارَتْ خاشِعَةً**، وَعَلى جَوارِحَ **سَعَتْ اِلى اَوْطانِ تَعبُّدِكَ طائِعَةً وَاَشارَتْ بِاسْتِغْفارِكَ مُذْعِنَةً**) فهي تؤدي وظيفتين في آن واحد: فهي من ناحية تأتي، وكما قدّمنا، من أجل القيد نفسه، أي لتقول للإنسان أن خير القول والادّعاء ما صدّقه العمل، إلى جانب أنها جاءت مراعاة لأدب الخطاب مع اللّه تعالى؛ فإن الادّعاء السابق لما كان من شأنه أن يحمل الإنسان على المنّ والعجب، جاءت العبارات السابقة لتحافظ على المؤدى التربوي لها، فلو أبدلنا قوله عليه السلام: (عَلى وُجُوه **خَرَّتْ لِعَظَمَتِكَ ساجِدَةً**) بقولنا: وعلى وجوه سجدت لك، وألسن نطقت بتوحيدك، وضمائر احتوت على محبتك وعلى جوارح سعت في خدمتك.. لكان فيها من ثقل المنّة والإيجاب على اللّه تعالى والحتم بالقبول والتعويض وسوء الأدب ما لا يخفى.. وبذلك يكون الدعاء قد عالج المشكلة بمشكلة أخرى، فهو يكون قد عالج مشكلة الادّعاء الفارغ، وولّد مشكلة أخرى وهي الشعور بالعجب والمنّ على اللّه تعالى وتحول الرجاء من سِمة الشفافية والرّقة إلى حيث المعاوضة الجامدة، وأخرجت الإنسان من طور عبادة اللّه تعالى وصدق الإيمان به إلى حيث المنة عليه! ولذا عمل الدعاء على أن يحكم الصياغة السابقة إحكاماً لا يتطرق إليها فيه الخلل فقال: (عَلى وُجُوه **خَرَّتْ لِعَظَمَتِكَ ساجِدَةً**) ليبين أن المقام ليس مقام إدلال على اللّه تعالى وعجب بالعمل واغترارٍ به، فإن كانت الوجوه قد سجدت

للّه تعالى، فحق لمثل عظمته ذلك، وإن كانت الألسن قد نطقت بتوحيده تعالى فإن التوحيد توأم الشكر ومسبب عنه، فالألسن تنطق بالتوحيد له منطلقة من شكر نعمته عليها، ولا منة للعبد ولا فخر له بل له تعالى المنة والحمد فهو الذي بفضله قد هداها: ﴿بَلِ ٱللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَىٰكُمْ لِلْإِيمَٰنِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾[١]، وإذا كانت القلوب قد اعترفت محققة بإلهيته ووجوب طاعته والخضوع بالعبادة له، فيفترض أن يكون هذا الاعتراف بالإلهية[٢] مولّداً للخضوع والخشوع غير منفصلٍ عنه وإلا لم يكن علماً، وقد جاء عن الإمام الصادق عليه السلام: (الخشية ميراث العلم.. ومن حرم الخشية لا يكون عالماً وإن شق الشعر في متشابهات العلم، قال اللّه عز وجل: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُاْ﴾)[٣].

وعلى هذا المنوال، أراد عليه السلام أن ينبّه العبد على أن المعرفة لا بد أن تدل الإنسان على العمل: فقال (**وَعَلى جَوارِحَ سَعَتْ**) أي أن تصديق المعرفة والحب هو السعي في إبرازها بالعبادة في مواطنها) ولاحظ هنا أن الدعاء يعبر بـ (**اِلى اَوْطانِ تَعَبُّدِكَ طائِعَةً**) حضاً للإنسان على المشاركة العبادية الجماعية وحثاً عليها، وإرشاداً منه إلى أن خيرها ما حمّل الإنسان على أن يفارق بيته إلى مكان العبادة يشترك فيها مع المؤمنين، كما في قوله: (**وَاَجْتَمِعَ فى جِوارِكَ مَعَ الْمُؤْمِنينَ**)[٤] وكما جاء عن أمير المؤمنين عن النبي (صلى اللّه عليهما وآلهما): (يا علي ثلاث درجات، وثلاث كفارات، وثلاث مهلكات، وثلاث منجيات، فأما الدرجات فإسباغ الوضوء في السبرات، وانتظار الصلاة بعد الصلاة ، والمشي بالليل والنهار إلى الجماعات..)[٥]، إن مثل هذا السلوك العبادي هو

(١) الحجزات، آية ١٧.

(٢) سيأتي بأن هناك فرق دقيق بين الإلهية والألوهية، حاصله أن الإلهية قد أخذها الدعاء هنا بمعنى (المعبودية) مشتقة من أله بمعنى عبد، أما الثاني (الالوهية) فهي التي عناها بعض الباحثين بحيثية العبادة ومناط معبودية المعبود.

(٣) بحار الأنوار، مصدر سابق، ج ٢ ص ٢٥.

(٤) وربما ساعد على هذا المعنى أيضاً تعبيره بـ (أوطان) وليس (مواطن)، باعتبار أن الأول هو أدلّ على مقرّ الإقامة الدائمة من الثاني الذي أخذ فيه مطلق اللّبث قليله أو كثيره.

(٥) بجار الأنوار، مصدر سابق، ج ٦٧، ص ٦.

تحقيق ما يحمل الإنسان من صدق الإيمان وثبات اليقين والتصديق، بشرط أن يكون هذا الباعث إليها هو الطاعة للّه (**سعت اِلى اَوْطانِ تَعَبُّدِكَ طائِعَةً**) .. (فقد روي في البحار مرسلاً أنه يأمر اللّه عز وجل برجال إلى النار فيقول لمالك: قل للنار: لا تحرقي لهم أقدامًا، فقد كانوا يمشون إلى المساجد، ولا تحرق لهم أيدياً قيد كانوا يرفعونها إليّ بالدعاء، ولا تحرقي لهم ألسنة، فقد كانوا يكثرون تلاوة القرآن، ولا تحرقي لهم وجوهاً، فقد كانوا يسبغون الوضوء، فيقول مالك: يا أشقياء، فما كان حالكم؟ فيقولون: كنا نعمل لغير اللّه، فيقول لتأخذوا ثوابكم ممن عملتم له)[١].. . ثم إن الإمام عليه السلام يتدرج في تحقيق هذا الرجاء وتصديقه وإعلاءه، فالسعي إلى أوطان التعبد لا ينجي وإن كان مخلصاً حتى يتجرد عن العجب والإدلال على اللّه تعالى.

لكن قوله: (**وَاَشارَتْ بِاسْتِغْفارِكَ مُذْعِنَةً**) لا يأتي في ذات السياق المتقدم (وهو التأكيد على إبراز حقيقة المدّعيات والتقاء الظاهر مع حقائق الباطن) بل يأتي في إطار نظم الفقرات السابقة ومساندتها، تماماً كما قلنا سابقاً في قوله: (وَبَعْدَ صِدْقِ اعْتِرافي وَدُعائي خاضِعاً لِرُبُوبِيَّتِكَ)، فإن الفقرات المتقدمة (في هذا المقطع) لما كانت تسير باتجاه الارتقاء بالحب وتحقيق آثاره، كان من اللازم مراعاةُ تماشيها مع ما تقدم من الاعتراف على النفس (فيما مضى) بنقض عهد العبودية والشهادة عليها بتقصيرها، ولهذا فإن هذا المقطع يأتي من أجل توحيد السياق ورفع التناقض في نظامه. ومن العجيب أنه جاء موافقاً لعبارة (**وَبَعْدَ صِدْقِ اعْتِرافي**..) في الوظيفة، كما أوضحنا، ومكملاً لها ضمن الهدف العام لهذا المقطع من تصديق القول بالعمل.. فسبحان اللّه ما أعجب هذا الانتظام وما أروع هذه البلاغة وأحسن هذا الاتقان! ومن الجميل أيضاً أن هذه الفقرة جاءت ضمن سياق الفقرات التي قبلها والتي تدعو ضمناً لتصديق القول بالفعل وظهور آثاره دون الاكتفاء بالادّعاء المجرد، فالعبارة تشير إلى استيلاء حالة الإذعان على النفس وظهورها على حركة الجوارح وإشاراتها،

(١) أسرار العارفين، مصدر سابق، ص ٢٧٧.

وتفاعل ظاهر الجوارح مع مكنون الجوانح. ومن المستغرب حقاً ما تقدمه بعض التفسيرات المتكلفة والتأولات البعيدة عن نهج السياق واتجاهه؛ على نحو ما يقوله البعض من أن (أشارت بمعنى إشادة، فهو من تبديل الراء المهملة بالدال، كما نقل عن الميرداماد، ﵀، فيكون من الإشادة بمعنى رفع الصوت، أو من شور العسل أشوره شوراً من باب: جنيته، شبّه حلاوة الاستغفار بحلاوة العسل)[١] فمثل هذا المعنى بعيد جداً ولا نجد في منهج الدعاء ما يسانده، وإن كنّا، على كل حال، لا نستغرب مثل هذا التكلّف من المنهج التجزيئي الذي يذهب بعيداً في تأويلاتٍ لا دليل عليها ولا ربط بينها، بل إننا نجد في بعض الروايات ما يدعم التفسير الظاهري المتقدم الذي أشرنا إليه، فقد (سأل أبو بصير الصادق ﵇، عن الدعاء ورفع اليدين؟ فقال: (على خمسة أوجه): أما التعوّذ فتستقبل القبلة بباطن كفيك، وأما الدعاء في الرزق فتبسط كفيك وتفضي بباطنهما إلى السماء، وأما التبتل فإيمائك بإصبعك السبابة، وأما الابتهال فترفع يديك مجاوزاً (تجاوز) بهما رأسك، وأما التضرع أن تحرك إصبعك السبابة مما يلي وجهك والدعاء الخيفة (الخفية))[٢]. ولذا فإن هدف المقاطع التقيدية المتقدمة رفع مدلول الرجاء من مستوى المعاوضة والمبادلة الجامدة والادّعاء القشري إلى العلاقة الحقيقية بانفعالاتها العملية الجادّة من جهة، والمبنية على أساس الحب للّه تعالى الذي ينطلق في التعبير عن نفسه دونما تصنّعٍ وتكلّفٍ من جهة أخرى. هذا هو ما توحي به هذه الصياغة الفنية البلاغية العالية الأداء[٣].

(١) المصدر السابق. وإلى هذا المعنى الأخير يذهب السيد عز الدين بحر العلوم. انظر: أضواء على دعاء كميل، ص ٢٩١.

(٢) عدة الداعي ونجاح الساعي، ابن فهد الحلي، ص ١٩٣ - ومما ينسب إلى أمير المؤمنين ﵇ قوله: (أعوذ بك أن أشير بقلب أو لسان أو يدٍ إلى غيرك..)، أنظر: شرح النهج للحديدي، ج ٢٠، ص ٢٥٥.

(٣) وسيأتي أن هذا هو نحو ما جاء في مناجاة الخائفين: (إلهي هل تسوّد وجوهاً خرت ساجدة لعظمتك ؟! أو تخرس ألسنة نطقت بالثناء على مجدك وجلالتك ؟! ... ... أو تغل أكفاً رفعتها الآمال إليك رجاء رأفتك!..) إن هذا التأكيد يجسّد التفاعل الظاهر مع الحركة المشاعرية الباطنه، والإسلام يؤكد على هذه المواكبة والامتزاج الذي يحمل طابع التلاحم بين الظاهر والباطن، وقد جاء في خطبة النبي صلى اللّه عليه وآله لشهر رمضان: (وارفعوا إليه أيديكم بالدعاء في أوقات صلواتكم ..) مع أنه تعالى ليس في جهة حتى ترفع الأكف تجاهه، لكن رفع الأكف له يجسّد حالة الضراعة ويعمّقها.

ونخلص مما تقدم إلى أن المقاطع السابقة تتّخذ منحىً تذكيرياً تستحثّ العبد وتستنطق فيه انطباق صفات الراجي على نفسه، ويلتقي هذا المعنى مع ما جاء عنه عليه السلام منبهاً على تحقق لوازم الرجاء وتلمّس آثاره في قوله: (يَدَّعِي بِزُعْمِهِ[١] أَنَّهُ يَرْجُو اللّهَ، كَذَبَ وَالْعَظِيمِ[٢]! مَا بَالُهُ لَا يَتَبَيَّنُ رَجَاؤُهُ فِي عَمَلِهِ[٣] ؟..)[٤] وما جاء عن مولانا الإمام الصادق عليه السلام قوله: (لا يكونُ العبدُ مؤمناً حتى يكونَ خائفاً راجياً، ولا يكونُ خائفاً راجياً حتى يكونَ عَاملاً لما يخافُ ويرْجوْ)[٥] أوليس (الإيمانُ والعمل أُخَوانِ توأمانِ ورَفيقانِ لا يفترقان)[٦].

ومن جهة أخرى فإن الدعاء، ومن طريقة الصياغة المتقدمة، يؤكد على

(١) هذا الكلام موجه لكل سامع، ولا يقصد به عليه السلام شخصاً بعينه.

(٢) كذب والعظيم: أي كذب واللّه العظيم، وحذف الموصوف وإقامة الصفة مقامه هنا من أجل التأكيد والمبالغة فيها، أي لا عظيم إلا هو تعالى.

(٣) **وقفة تأملية**: ففي الكلام المتقدم دعوة العبد ليصدق القول بالفعل، وهو يتساءل: يامن تزعم أنك ترجو اللّه تعالى أين موضع ادعاءك من سلوك وأين ما يصدق قولك، فمن رجا أحداً من الناس أو خافه عمل بمقتضى ذلك، فلازم بابه وواظب على خدمته وتملّق له وسار على شاكلته وجرى وفق محبته رجاء أن يحصل منه على ما يرجوه، كما أنه إذا خافه ابتعد عن كل ما يسخطه وتجنّب ما يحرك غضبه وراقبه في حركاته وسكناته وما إلى ذلك، فأين خوفنا منه تعالى ما باله لا يتبين في عملنا؟ ثم أين رجاءنا له تعالى، هل نعمل له تعالى رجاء ما عنده كعملنا لصاحب الدنيا إن رجونا من دنياه شيئاً؟ وهل نعمل على وفق خوفنا من اللّه تعالى كما نعمل عندما نخاف السلطان ومتولي العقوبة؟ ترى ألا يتصرف أحدنا في أمور الدنيا، على الأقل، بهذه الطريقة! كيف ندعي أننا نرجو اللّه تعالى ثم نقدم رضا المخلوقين على رضا اللّه تعالى رجاء ما عندهم من الحطام؟ فإما أن نكون كاذبين في رجاءنا له تعالى أو أننا لا نراه للرجاء أهلاً ونرى المخلوقين أولى بالرجاء والأمل..!
والواقع أن هذه مفارقة غريبة تكشف للإنسان صحة إيمانه من زيفه!

(٤) نهج البلاغة، الخطبة ١٦٠.

(٥) ميزان الحكمة، مصدر سابق، باب الخوف، فصل ١١٣٧ (المؤمن بين الخوف والرجاء).

(٦) ميزان الحكمة، الريشهري، الفصل: ٥٩٩، العلم والإيمان. ثم أن الدعاء، وإلى جانب استصلاح الرجاء وملء مضامينه، يعمل على توجيه هذه المضامين بما يتفق مع لغة الحب وإلهاب المشاعر بها واستثمارها في تعميق العلاقة باللّه تعالى والانشداد له، وهذا ما تعطيه دلالة المزاوجة بين التلويح بالعقوبة والإدلال بالمحبة، وهو هنا يشابه أيضاً ما جاء في مناجاة الإمام زين العابدين (صلوات اللّه عليه) في (مناجاة الخائفين) حيث يقول: (إلهِي هَلْ تُسَوِّدُ وُجُوهً خَرَّتْ ساجِدَةً لِعَظَمَتِكَ؟ أَوْ تُخْرِسُ أَلْسِنَةً نَطَقَتْ بِالثَّنَاءِ عَلَى مَجْدِكَ وَجَلالَتِكَ؟ أَوْ تَطْبَعُ عَلَى قُلُوبٍ انْطَوَتْ عَلى مَحَبَّتِكَ؟ .... أَوْ تُعَذِّبُ أَرْجُلاً سَعَتْ فِي عِبادَتِكَ؟ إلهِي لا تُغْلِقْ عَلى مُوَحِّدِيكَ أَبْوابَ رَحْمَتِكَ، وَلا تَحْجُبْ مُشْتاقِيكَ عَنِ النَّظَرِ إلَى جَمِيلِ رُؤْيَتِك... إلهِي أَجِرْنِي مِنْ أَلِيمِ غَضَبِكَ وَعَظِيمِ سَخَطِكَ..).

الارتقاء بالرجاء عن مستوى التفكير بعقلية المعاوضة ويخرجه من إطار منّ العبد على خالقه إلى حيث منّ اللّه تعالى على العبد واستشعاره الحب والاعتزاز بالطاعة والتشرف بها على نحو ما جاء عنه عليه السلام: (إلهي كفاني فخراً أن تكون لي رباً، وكفاني عزاً أن أكون لك عبداً، أنت كما أحب فاجعلني كما تحب)[١]، وهذا ما نلاحظ من خلال تذييل هذه العبارات بمثل قوله عليه السلام: (**عَلى وُجُوه خَرَّتْ لِعَظَمَتِكَ ساجِدَةً**)، فهي إلى جانب ما توحي به من مطالبتها المكلف بتصديق الادعاء بالعمل، تشعره بالتشريف وتربّيه على الحب والشعور بالامتنان لمكان العبودية والخضوع، وهو معنى نلحظه في بعض الأدعية مثل قوله: (يا اللّهُ يا كَريمُ لا تُحرِق وَجهي بِالنّارِ بَعدَ سُجودي لَكَ وَتَعفيري بِغَيرِ مَنٍّ مِنّي عَلَيكَ بَل لَكَ الحَمدُ وَالمَنُّ وَالتَّفَضُّلُ عَلَيَّ)[٢].

وقل مثل ذلك في قوله عليه السلام: (وَعَلى اَلْسُن **نَطَقَتْ بِتَوْحيدِكَ صادِقَةً**) فإن المعنى المقتنص من التنكير في (اَلْسُن) يشي بتوجيه العبد نحو توحيد يتفاعل مع جوانب النفس ويستثير الصدق ويربي العبد عليه، فإن الرجاء على مثله ينعقد وعلى مثله يعوّل بالنجاة، كما جاء عنه صلى الله عليه وآله وسلم: (من قال لا إله إلا اللّه مخلصاً دخل الجنة) قيل يا رسول اللّه وما إخلاصها؟ قال صلى الله عليه وآله وسلم: (أن تحجزه عن المحارم)[٣]، ذلك أن مقتضى قول (لا إله إلا ألّله) نبذ كل عبودية سوى العبودية له سبحانه وتعالى.

وهكذا نلحظ في قوله عليه السلام: (**وَعَلى قُلُوب اعْتَرَفَتْ بِاِلهِيَّتِكَ مُحَقِّقَةً**) فالألوهية هنا بمعنى (المعبودية)[٤]، فيكون معنى (اعْتَرَفَتْ بِاِلهِيَّتِكَ مُحَقِّقَةً) أي

(١) شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد، ج ٢٠، ص ٢٥٥.

(٢) مفاتيح الجنان، الشيخ عباس القمي، د من أدعية أسحار شهر رمضان (دعاء ياعدتي)، وقد روى طاووس اليماني قريب منها عن الإمام السجاد عليه السلام، وقد رآه يدعو في الحجر: (اللهم لا تقلّب وجهي في النار بعد تعفيري وسجودي للك بغير منٍّ مني عليك، بل للك الحمد والمنّ علي). راجع بحار الأنوار: ج ٩٧ ص ٤٤٨.

(٣) الميزان في تفسير القرآن، العلامة الطباطبائي، ج ٥ ص ١٢٢.

(٤) فظاهر ما يعطيه السياق أن المعنى: وعلى قلوب اعترفت، عن تحقيق، بأهليتك للعبادة، فالإلهية تتبع أصل الاشتقاق وهو أله أي عبد، هذا هو معنى الإلهية هنا فهي تعني الأهلية للعبادة، فهي بهذا الاعتبار =

بأنك (مألوه) أي مستحق للعبادة، لاعتقادها (بألوهية المعبود وربوبيته واستقلاله في فعله)[١] فبصائر القلوب قادت لمعرفته تعالى بحقائق صفاته وكمال ذاته وتنزهه تعالى عن صفات النقص وحدود الممكنات وأن بيده تعالى، دون سواه، أزمة الكون ومقاليد السماوات والأرض والخير والشّر والنفع والضر والتقدير والتدبير، ويجري في هذا السياق ما جاء عنه (صلوات اللّه وسلامه عليه) عندما سئل: هل رأيت ربك؟ فقال عليه السلام: أفأعبد ما لا أرى! قال: وكيف تراه؟ فقال: لا تراه العيون بمشاهدة العيان، ولكن تدركه القلوب بحقائق الإيمان)[٢] ومعنى حقائق الإيمان التي تدركها العقول ما تشاهده من أنواره وآثاره التي تدركها البصائر الصافية والنفوس المنفتحة. وسياق الكلام في هذا المقطع يستبطن دعوة لاستنهاض الهمة الإيمانية وتحريك مكامن الشوق واستنهاض الحب ودفعه في مضمار الارتقاء والقرب الإلهي. ويقرب من هذا ما جاء عنه عليه السلام في إحدى روائعه: (وَلَوْ فَكَّرُوا فِي عَظِيمِ الْقُدْرَةِ وَجَسِيمِ النِّعْمَةِ لَرَجَعُوا إِلَى الطَّرِيقِ وَخَافُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ، لَكِنِ الْقُلُوبُ عَلِيلَةٌ وَالْبَصَائِرُ مَدْخُولَةٌ)[٣].

وعليه، فهذه القيود المتقدمة، كما ترى، توظّف الرجاء وتستثمره في طريق ترسيخ علاقة العبد بربه على أساس الحب له تعالى.

- **(ما هكَذَا الظَّنُّ بِكَ وَلا اُخْبِرْنا بِفَضْلِكَ عَنْكَ يا كَريمُ)**

ويعود الدعاء مرة أخرى لاستخدام أسلوب الاستبعاد وهو، كما ألمحنا

= تختلف عن (الألوهية) المأخوذة في حيثية استحقاق المعبود للعبادة، وإن شئت فقل: إن الإلهية (بهذا الاعتبار) ملاكها (الألوهية وربوبية المعبود واستقلاله في فعله)، ومرادنا من ذلك كله أن نقول: أن مصطلح (الإلهية) لا يرادف مصطلح (الألوهية) هنا. نقول ذلك، لأن بعض الباحثين يرى بأن (الإله) ليس بمعنى (المعبود)، وأن المعبودية هي لازم الإله لا معناها البدوي. وكلامنا هنا لا يخالف هذا المعنى، وما نريد قوله هنا: أن الدعاء استخدم الإلهية وأراد بها المعبودية، مشتقة من أله بمعنى عبد (انظر لمزيد من التفصيل: معالم التوحيد، للعلامة الشيخ جعفر السبحاني، ص ٤٣٧).

(١) معالم التوحيد في القرآن الكريم، محاضرات الأستاذ الشيخ جعفر السبحاني، ص ٤٠٤.

(٢) نهج البلاغة، باب المختار من خطبه عليه السلام، الخطبة رقم (١٧٨).

(٣) نهج البلاغة، باب المختار من خطبة عليه السلام، الخطبة رقم (١٨٥).

إليه من قبل، أسلوب تربوي يراد منه الإشعار بعدم التأمين بالنجاة أو الجزم بالعقاب، لأن توفر شرائط النجاة السابقة التي ذكرها (من التوحيد والمحبة وأداء الفروض وتعاهد الاستغفار والذكر) لا تحتّم للإنسان بالنجاة على كل حال ولا يصحّ بحالٍ أن يأمن الإنسان مكر اللّه تعالى واستدراجه حتى وإن كان مطيعاً ملتزماً فالنصوص والتعاليم الدينية ترشدنا إلى وجوب أن يكون المؤمن دائماً بين الخوف والرجاء (وقد ألمحنا إلى هذا المعنى فيما مضى)[١].

غير أن هاهنا ملاحظتين جديرتين بالوقوف عندهما والتأكيد عليهما، تتعلقان بالدقة الصياغية لهذه الجملة الختامية:

الملاحظة الأولى: تتعلّق بنفس هذا التعبير: **(ما هكَذَا الظَّنُّ بِكَ وَلا أُخْبِرْنا بِفَضْلِكَ عَنْكَ يا كَرِيمُ)** بدلاً من قوله: **(هَيْهاتَ أنت أكرم مِنْ أن تُضَيِّعَ مَنْ رَبَّيْتَهُ .. الخ)** كما جاء في المقطع السابق. فما هو الفرق، وما وراء هذا الاختلاف؟

وبالنظر في محتوى المقطعين السابقين يمكن القول أن الاستبعاد الأول يصدر عن معرفة باللّه تعالى وجزمٍ بعلوّه تعالى وكرمه عن خذلان الموحدين ومجازات المقصرين، بخلاف الثاني الذي يحمل لوناً من الإبهام يحدوه الظن، لأنه لم يجد فيما أخبر عنه من فضله ما يسعف بقبول المجازاة على النحو

(١) ففي الرواية عن الإمام أبي عبد اللّه الصادق (صلوات اللّه عليه وعلى آبائه): (لا يكون العبد مؤمناً حتى يكون خائفاً راجياً) ميزان الحكمة، مصدر سابق، باب الخوف، فصل ١١٣٧ (المؤمن بين الخوف والرجاء)، وجاء عنه عليه السلام قوله: (من وصايا لقمان لابنه: خف اللّه عز وجل خيفةً لو جئته ببر الثقلين لعذبك، وارج اللّه رجاءً لو جئته بذنوب الثقلين لرحمك).
والسرّ في التأكيد على قضية (التوازن بين الخوف والرجاء) الذي يستفاد من أسلوب الاستبعاد المتقدم، يعود (فيما يهدي إليه التأمل) إلى ديناميكية الشخصية الإنسانية ومراوحتها بين الطاعة والمعصية، ولذا فإن الركون إلى إحداهما دون الأخرى سوف ينتج عنه الخوف الميئس عند المعصية، أو الرجاء المدلّ عند الطاعة، ومن شأن هذا أو ذاك أن يشلّ حركة هذه الشخصية ويفقدها توهجها الإيماني، بينما المطلوب دائماً هو استحثاث العبد في مسيرته إلى اللّه تعالى. والواقع أن التأكيد على هذا المعنى هو من مفاخر مدرسة أهل البيت عليهم السلام، مع أن أكثرنا قد لا يلحظ هذا الأمر ولا يقدره في جملة كنوز ثقافتنا وتراثنا، فقد أصبحنا ننظر إلى مثل هذه اللفتات والتأكيدات نظرة عابرة لا يحسب لها أهمية لإلْفنا بها، مع أنها (في شدّة تأكيدها) تشير إلى خلفية معرفية لم تتوفر عليها الاتجاهات الإسلامية الأخرى ولم يتنبّه لها سواهم، وسيأتي التعمّق في بحث هذه النقطة لاحقاً.

المذكور. وعليه فمن شأن الجزم في الأول إعلاء الاستبعاد وتعميقه، بينما من شأن الاستبعاد المخفف في الثاني إبقاء القلق والترقّب ماثلاً لا يراوح مكانه، وتعويم القطع فيه دون قولٍ فصلٍ تسكن إليه النفس! والاختلاف بينهما، فيما يبدو لدى التأمل، يعود إلى اختلاف الغرض من الكلامين بحسب تدرجهما المقصود، فالكلام الأول كان في سياق الجذب الروحي واستنبات الحب في النفس من طريق التأكيد على الثوابت العامة واستغلالها من أجل تشكيل قاعدة النهوض الروحي وإعلاء البناء التربوي، ولذا فقد استخدم نبرة عالية من الاستبعاد من أجل قطع دابر اليأس واستقطاب العبد ناحية الرجاء، فكأنه يريد أن يبشره بالقبول الفوري ويفتح له باب الكرم على مصراعيه لضمان عدم تراجعه. بينما الكلام في المقطع الثاني يأتي في سياق تخليص شوائب الرجاء العام من الادعاء الذي لا سند له وبالتالي تقليص مساحة الادعاءات الفضفاضة وتضييقها، ولذا فإنه عندما أردفه بالاستبعاد بعد ذلك، جعل الاستبعاد مخففاً ليس فيه جزم ترتاح إليه النفس. ويساند هذا المعنى من الاختلاف أيضاً استناد الأول إلى الربوبية (**يا اِلـهي وَسَيِّدي وَرَبّي**) واستناد الثاني إلى الولاية (**يا سَيِّدي وَاِلـهي وَمَوْلايَ**)، فالأول يتحرك في إطار الربوبية والثاني يتحرك في إطار الولاية، ولأنه كذلك فقد جاء[1] مخففاً بل يشي بشيء من التهاون في عدم التعويل على مقتضياته، فكأنه يريد من قوله: (**ما هكَذَا الظَّنُّ بِكَ**..) أن التعويل في النجاة على ما تقدم من السجود والشكر والاستغفار تعويل على الظن، أي أن الدعاء ينحو منحى تقليص مساحة الرجاء والتوسع في الخوف (في الظاهر) وإن كان في (الباطن) يعمل على تأصيل الرجاء وتعميقه (وفق ما تقدم لعلاقة الخوف بالرجاء).

وعليه فالنسبة بينهما حاكية عن تبشير للشريحة الأول بالقبول وإنذار للشريحة الثانية بالخوف، وما أشبه هذا بما جاء في الحديث عن أبي عبد اللّه الصادق (صلوات اللّه عليه): (يا داود بشر المذنبين، وأنذر الصديقين، قال:

---

(١) أي في المقطع الثاني.

كيف أبشر المذنبين وأنذر الصديقين؟ قال: يا داود بشر المذنبين أني أقبل التوبة وأعفو عن الذنب، وأنذر الصديقين أن لا يعجبوا بأعمالهم فإنه ليس عبد أنصبه للحساب إلا هلك)[١].

والملاحظة السابقة إلى جانب أنها تبين عن مستوى التناسق الداخلي لكلا المقطعين، فإنها تتخذ بعداً أكثر أهمية وجمالاً على المستوى الكلي السياقي؛ بالنظر إلى أن الدعاء يتحوّل بعد الاعتراف تحولاً تدريجياً إلى تصعيد الحالة الروحية، فقد تقدم أنه يباشر بعد الاعتراف مرحلة لا تقل أهمية عنه تتمثل في تصعيد الحالة الروحية والتهيئة النفسية للتوبة ووضع الداعي بين الخوف الرجاء وتأسيس التوبة على هذا الأساس وهو ما يتطلب سوق الداعي في مضمار الجذب الروحي جذباً سلساً معتمِداً المزجَ الفني بين الخوف والرجاء وشوب الرجاء بالحب.

ومما يساعد على هذا المعنى أيضاً قوله: **(وَلا أُخْبِرْنا بِفَضْلِكَ عَنْكَ يا كَرِيمُ)** فالتعويل في النجاة من العذاب على كرمه لا على عدله فالأمل باللّه تعالى يجب أن يكون مشفوعاً بالفضل الذي هو من شأن كرمه، لا أن يكون مرتكزاً على العدل، فقوله **(وَلا أُخْبِرْنا بِفَضْلِكَ عَنْكَ)** أي بما يقتضيه فضلك وتفضلك الذي هو لازم كرمك، أي أن ما يقتضيه كرمك من الفضل هو غير ذلك[٢]. وهي كسابقتها في بناء الأمل في النجاة على مقتضى النظر الأولي من دونما نظرٍ إلى سائر جهات التعلّق الأخرى، وإلاّ فإنه ليس مقتضى عدله أيضاً والذي هو من صفاته كذلك وما كتبه على نفسه وأخبر عنه بقوله: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظْلِمُ ٱلنَّاسَ شَيْـًٔا ﴾[٣]، لكن الدعاء لو قال: ولا أخبرنا بعدلك عنك، لكان قد جعل السياق سياقاً احتجاجياً على اللّه تعالى، يفهم من مؤدّاه أن العبد قد قطع بتحقق نجاته

(١) بحار الأنوار، العلامة المجلسي، ج١٤، ص ٤٠.

(٢) أي أن الجار والمجرور في (عنك) ليس متعلق بالإخبار، إذا ما من شك أن لا أحداً يستطيع أن يخبر عن مقتضى صفات اللّه تعالى وتعامله مع خلقه إلا من جهة ما أخبر هو تعالى عن نفسه.

(٣) سورة يونس، آية ٤٤.

وتنجّز[١] موجبات خلاصه مكان ما يريد أن يضع للعبد حداً من الخوف لا يزايله عند الطاعة ورجاءً لا يفارقه عند المعصية! وهو إلى جانب ما تقدّم يكون قد أخرج العدل مخرج الفرض والإلزام من الخارج عليه تعالى، ومن الواضح أن أحداً لا يستطيع أن يلزم اللّه تعالى أو يطالبه بالعدل إلا من جهة ما تفضل به وكتبه على نفسه، من دونما تعقّب لأحدٍ بحكم أو مطالبة له بعدل أو احتجاج عليه بفرض[٢].. وهكذا فالقطع بالنجاة لا ينبغي أن يخرج مخرج الحتم على اللّه تعالى بعدله وإنما ينبغي أن يكون الحتم بالنجاة خارجاً مخرج التفضل منه تعالى، فليس لأحدٍ أن يقول للّه تعالى: إن مقتضى العدل أن لا تعذب المصلين الطائعين والموحدين المستغفرين، ذلك أن للّه تعالى أن يفعل في ملكه ما يشاء كما يقول الإمام السجاد عليه السلام في دعاء (أبي حمزة الثمالي): (وَأَنْتَ الْفاعِلُ لِما تَشاءُ تُعَذِّبُ مَنْ تَشاءُ بِما تَشاءُ كَيْفَ تَشاءُ، وَتَرْحَمُ مَنْ تَشاءُ بِما تَشاءُ كَيْفَ تَشاءُ، لا تُسْأَلُ عَنْ فِعْلِكَ، وَلا تُنازِعُ في مُلْكِكَ، وَلا تُشارَكُ في اَمْرِكَ، وَلا تُضادُّ في حُكْمِكَ، وَلا يَعْتَرِضُ عَلَيْكَ اَحَدٌ في تَدْبيرِكَ، لَكَ الْخَلْقُ وَالاْمْرُ، تَبارَكَ اللّهُ رَبُّ الْعالَمينَ)[٣] وعليه (فلا ملكه يشوبه ملك ممن سواه ولا أن العبد يتبعّض في

(١) التنجز: أي استيفاء شرائط التحقق والاستيجاب، ومنه ما جاء في دعاء أبي حمزة الثمالي: (مُتَنَجِّزٌ ما وَعَدتَ مِنَ الصَّفحِ عَمَّن أحسَنَ بِكَ ظَنّاً..) أي: أتيتك مستوفياً شرائط الصفح الذي وعدت به لمن أحسن الظن بك.

(٢) وهو على نحو ما روي عن النبي الأعظم صلى الله عليه وآله في خطبة شهر رمضان: (وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ أَقْسَمَ بِعِزَّتِهِ أَنْ لَا يُعَذِّبَ الْمُصَلِّينَ وَ السَّاجِدِينَ وَ أَنْ لَا يُرَوِّعَهُمْ بِالنَّارِ يَوْمَ يَقُومُ يوم النّاسُ لرَبّ العَالمَين) فلاحظ قوله: (أقسم بعزته) في أن الأمر خارج مخرج الوعد والتكرم من غير إلزام يفرضه الحق أو الواجب أو العقل وما أشبه.. وهذا أيضاً ما يساعد عليه قوله بعد ذلك: (وَأنتَ جَلَّ ثَناؤُكَ قُلتَ مُبتَدِئاً، وَتَطَوَّلتَ بِالإنعامِ مُتَكَرِّماً أَفَمَن كانَ مُؤمِناً كَمَن كانَ فاسِقاً لا يَستَوونَ.)، فقد أخرج عدم المساواة في الجزاء مخرج التكرّم والتطول لا الحق الواجب ..!

(٣) وعلى ذلك فملكيته تعالى ليست على نحو دون نحو آخر، بل له تعالى أن يتصرف في ملكه كيف يشاء، فإذا أدخل المطيع النار والعاصي الجنة لم يكن لأحد أن يعترض عليه، ذلك أن ملكيته تعالى للأشياء ليست كملكيتنا تجوز على نحو دون آخر، بل له الملك على الإطلاق، ملكية حقيقية. وبناءً على ذلك فلو خُلي العقل وحكمه لكان يتّجه إلى الاحتياط في كل ما انكشف له أنه مراد للّه تعالى أو مبغوض بأي درجة، حتى لو كان على نحو الاحتمال، فيأتي بالأول وينتهي عن الثاني، هذا هو الأصل أو ما يسميه الأصوليون بـ(القاعدة العملية الأساسية) فهي تقضي بالاحتياط في كل ما انكشف للمكلف ولو كشفاً ظنياً بأن الشارع يريده منه، إلا أن يعلم بعد ذلك، من الشارع نفسه، عدم اهتمامه أو مطالبته للمكلف به، =

نسبته إليه تعالى فيكون شيء منه مملوكاً وشيء آخر غير مملوك، ولا تصرف من التصرفات فيه جائز وتصرف آخر غير جائز)[١].

أما الملاحظة الثانية: فإن هذه الصياغة أي قوله: (**ما هكَذَا الظَّنُّ بِكَ..**) إلى جانب أنها تؤصل الرجاء من جهة إشعارها بعدم التعويل والحتم بالنجاة، فقد جاءت من أجل تشييد الحب وتعظيمه أيضاً من جهة أن التساؤل السابق الذي طرحه الدعاء يهدف إلى إلهاب مشاعر الحب وتعميق العلاقة باللّه تعالى واستثمار شعائرها في طريق تطوير حالة الانشداد والرقي بها، وهذا ما نستوحيه من اقتران طرفي المزاوجة بين الخوف والرجاء. فكأن العبارات ترسم مفارقة في التقرب والتباعد بيّنة الاختلاف واضحة الفرق شاسعة البون[٢]، فلاحظ مثلًا: (**أتسلط النّارَ عَلى وُجُوه خَرَّتْ لِعَظَمَتِكَ ساجِدَةً** .. الخ)، فهي توحي للداعي بمفارقة وجدانية تحمل عتاباً رقيقاً من شأن هذا العتاب أن يحرّك كوامن الفطرة ويلهب في النفس الحب، تجري وفق هذا التصوير..

هذه الوجوه تحرقها النار .. هذه الوجوه خرت ساجدة للّه تعالى

أقدام تأكلها النار وتحرقها .. هذه الأقدام اختلفت إلى مواطن التعبد للّه تعالى

ألسن تحرقها النار .. وهي ألسن نطقت صادقة بتوحيد اللّه تعالى

وهي تعطي ذات المعنى الذي أشرنا إليه في المناجاة السابقة: (اِلـهي هَلْ تُسَوِّدُ وُجُوهاً خَرَّتْ ساجِدَةً لِعَظَمَتِكَ، اَوْ تُخْرِسُ اَلْسِنَةً نَطَقَتْ بِالثَّناءِ عَلى مَجْدِكَ وَجَلالَتِكَ..)، وقد تقدّم فيما سبقت أن أدعية أهل البيت عليهم السلام قد أعطت للسؤال غرضاً آخر غير ما هو مألوف من الأغراض البلاغية التي سبق الإشارة إليها، من حيث انطوائه على الاستبعاد والإنكار والإشفاق.. وهو لذلك سؤال

= وهو ما يصطلح عليه السيد الشهيد الصدر (رضي اللّه عنه) بـ(دائرة حق الطاعة) للمولى.

(١) تفسير الميزان، العلّامة الطباطبائي، ج ١، ص ٢٥وهذا ما يعطيه التأمل أيضاً فيما ورد في خطبة النبي صلى الله عليه وآله لشهر رمضان بقوله: (أنّ اللّه تعالى ذكره أقسمَ بعزّته أن لا يعذّب المصلّين والسّاجدين، وأن لا يروعهم بالنّار)، فلم يقل: (أقسم بعدله) إذ أن العدل منه تعالى لا يقتضي ذلك، لما كان الكل ملكه.

(٢) البون: مسافة ما بين الشيئين.

له خصوصيته في تحريك مكامن الخوف وتشييد عناصر الرجاء وإلهاب عاطفة الحب.

لكنّ دلالة المقطع على إلهاب الحب وتصعيده (من خلال المقارنة السابقة) لا يكفي من دون النظر إلى سياق انتظامه مع المقاطع التي قبله، فالملاحظ أن الدعاء أسس لهذه الغاية من خلال سيره المنهجي المنتظم والمترابط المتكامل بين هذه المقاطع؛ فهو في البدء يبعث في النفس الشعور بالامتنان (**يا مَنْ بَدَأَ خَلْقي وَذِكْري وَتَرْبِيَتي..**)، ثم يعمل على تأسيس مناطات الرجاء من خلال تفعيل المشاعر الفطرية ودلالات التوحيد والمعرفة والشكر في قوله: (**أتراك مُعَذِّبي بِنارِكَ بَعْدَ تَوْحيدِكَ..**) وتوظيفها في طريق بعث الحب. ثم هو يعود ثانية ليبني على ما سبق ويوجه الداعي لاستثمار تلك المحبة وإبراز آثارها من خلال هذه المقارنة الضمنية والعتاب المدلّ والسؤال المشفق!.

وعليه، فهذا العتاب إنما يكتسب صفة الشوق ويتوّج بلغة الحب استناداً إلى مجيئه ضمن سياقات متقدمة عليه تؤسس له وتجري في مضماره، ومن هنا ناسب أن يختمه قوله: (**ما هكَذَا الظَّنُّ بِكَ..**) وإخراجها مخرج الخطاب الرقيق الذي يفعّل الفكرة والمقارنة السابقة ويركزها في النفس ابتغاء إشاعة مفاعيلها في تعظيم الحب وسوق النفس مساق العشق. وهذا الاستبعاد يتحرك في اتجاهين مكملين لأهداف المقطع المذكور من دون تقاطع بينهما: الأول تخليص الرجاء من شوب الادعاء الذي لا سند له وبالتالي تقليص مساحة الادعاءات الفضفاضة وتضييقها، أما الهدف الثاني فهو المساهمة في استنطاق الحب وتعميقه.

ويبدو الهدفان المتقدمان كهدفين طوليين يكمل بعضهما البعض، فإن **الهدف الأول** للدعاء في (المقطع محلّ البحث) هو تحويل الرجاء من المستوى الشكلي إلى الحالة العملية السلوكية أي تجسيد هذه الحالة القلبية للرجاء لتتحول إلى حالة العبادية العملية، بينما **الهدف الثاني** هو الرقي بمستوى هذه العلاقة العبادية في أهدافها وأشواطها ونتائجها إلى حيث

التقائها بالحب للّه تعالى. وإن كنّا وبرغم إمكانية هذا التحليل والفصل[١]، نلاحظ أن الكلام واحد لا خلل فيه ولا تفاوت بين أجزائه أو ركاكة في أسلوبه أو تنافر بين أبعاضه!.

وما أحرى هذا الكلام بمثل مقالة الشريف الرضي في بعض خطب النهج: (إن في هذا الكلام من مواقع الإحسان ما لا تبلغه مواقع الاستحسان، وإن حظ العجب منه أكثر من حظ العجب به. وفيه - مع الحال التي وصفنا- زوائد من الفصاحة لا يقوم بها لسان ولا يطلع فجها إنسان..)[٢]، وإن القارئ ليندهش لهذه الحكمة الربانية والبلاغة الفائقة والثراء التربوي التي هي من أقوى الشواهد على انتساب هذا الدعاء المبارك له (عليه أفضل الصلاة والسلام). ولم لا، وعلمه عليه السلام من علم رسول اللّه صلى الله عليه وآله وسلم فهو باب مدينة علمه وحكمته: (أنا مدينة العلم والحكمة وعلي بابها ، فمن أراد المدينة والحكمة فليأتها من بابها)[٣] فهو الباب إليه واللسان الناطق عنه والمفرغ عن علمه والمعبر عن حكمته، فكيف يكون لباب مدينة العلم الإلهي ووراث خاتم مراتب الكمال الإمكاني (الذي لا يشذّ عنه كمال في عالم الإمكان) أن يتوصل إلى الكمال ببيان غيره وهو الأب المعلم لهذه الأمة كما ورد عنه صلى الله عليه وآله وسلم: (أَنَا وأنتَ يا عليُ أَبَوا هَذهِ الأُمَّة)[٤]ومعلوم أن هذه الأبوة ليس أبوة اعتبارية بل هي أبوّة روحية تستقطب الأرواح العاطشة

(١) كما يمكننا النظر إلى هذين الهدفين كهدفين منفصلين، وفق ما قدمناه من رعاية الدعاء لـ (ثنائية الاستهداف) فقد أوضحنا سابقاً أن من أهم خصائص الخطاب التوجيهي في الدعاء هو الشمولية، بمعنى أن الدعاء يستهدف إلى جانب شريحة العاصين والمنحرفين الذين يعنى بإصلاح اعوجاجهم السلوكي، المؤمنين الطيعين أيضاً من حيث كونه برنامجاً تربوياً يعنى بصيانتهم وحفظ استقامتهم وهذا ما عبّرنا عنه بـ (ثنائية الاستهداف) أو تعدد الاستهداف. والمقطع، وفق الخصيصة السابقة، يتحرك ضمن بعدين وهدفين ليس بينهما تقاطع في سير عملهما، الهدف الأول هو تفعيل الرجاء وملء مضامينه من أجل أن يتّخذ منحى سلوكياً فاعلاً أما الهدف الثاني فهو إلهاب حالة الحب للّه تعالى والارتقاء بمستوى العلاقة بين العبد وربه عن مستوى التعاطي الجامد والأخذ والعطاء، إنه يبعث العبد على أن يفتش في المضامين العبادية عن المعاني الأعمق للرجاء.

(٢) نهج البلاغة، الخطبة رقم (١٦).

(٣) مفاتيح الجنان، الشيخ عباس القمي، دعاء الندبة.

(٤) البحار، العلامة المجلسي، ج ٢٣، ص١٢٨.

وتغسل دنس النفوس المعرضة وتطهر القلوب المريضة.. ولنعم ما قال الأزري (عليه الرحمة):

كـــم لهـــم ألســـنٌ عـــن اللّـــه تُنبـــي   هـــي أقـــلام حكمـــةٍ قـــد براهـــا

وهم الأعين الصحيحات تهدي   كل عيـــنٍ مكفوفـــة عيناهـــا

عـــلـــمـــاء أئـــمـــة حُـــكـــمـــاء   يهتـــدي النجـــم باتبـــاع هداهـــا

قـــادةٌ علمهـــم ورأي حِجاهُـــــمْ   مســـمعاً كلّ حكمـــةٍ منظِراهـــا[1]



(١) الأزرية في مدح النبي والوصي والآل (صلوات اللّه عليهم أجمعين)، الشيخ محمد كاظم الأزري، ص ١٨٨.

المرحلة الثانية:

إحكام الحالة الروحية

تمهيد:

ها نحن نصل إلى المرحلة الثانية من مراحل **تشييد الحالة الروحية**، وهي (**إحكام الحالة الروحية**)، فبعد أن عمل في المرحلة الأولى على بعث الحالة الروحية، أعقبها بهذه المرحلة التي يريد من خلالها تكريس أو ترسيخ الحالة الروحية وإحكامها، وذلك عبر خطوتين هما: (تفعيل لغة الحب)، و (غربلة المحتوى الداخلي). وهو يسير في هذه المرحلة عبر خطوتين أساسيتين:

الخطوة الأولى: تأصيل محور الحب، ومهمة الدعاء هنا هي تفعيل الحب الإلهي وتأصيل محوريته. ولذا فهو يبدأ بالارتقاء بالحالة الروحية وإحكام بنائها مستنداً إلى تلك الأرضية من الرجاء التي بناها في المرحلة السابقة والتي أطلقنا عليها (**بعث الحالة الروحية**) فهو يتحرّك على أساس هذه المرحلة ويرتكز إليها، وإلا صار يتحدّث عن حبّ لا عهد للسامع به ويحكم علاقةً لا منشأ لها في تصوره. وهذا ما نقرأه في قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ:

(يا رَبِّ وَأَنْتَ تَعْلَمُ ضَعْفي عَنْ قَليل مِنْ بَلاءِ الدُّنْيا وَعُقُوباتِها وَما يَجْري فيها مِنَ الْمَكارِهِ عَلى أَهْلِها، عَلى أَنَّ ذلِكَ بَلاءٌ وَمَكْرُوهٌ قَليلٌ مَكْثُهُ، يَسيرٌ بَقاؤُهُ، قَصيرٌ مُدَّتُهُ فَكَيْفَ احْتِمالي لِبَلاءِ الآخِرَةِ وَجَليلِ (حُلُولِ) وُقُوعِ الْمَكارِهِ فيها وَهُوَ بَلاءٌ تَطُولُ مُدَّتُهُ وَيَدُومُ مَقامُهُ وَلا يُخَفَّفُ عَنْ أَهْلِهِ لأنه لا يَكُونُ إلاّ عَنْ غَضَبِكَ وَانْتِقامِكَ وَسَخَطِكَ، وَهذا ما لا تَقُومُ لَهُ السَّماواتُ وَالأَرْضُ يا سَيِّدي فَكَيْفَ لي (بي) وَأَنَا عَبْدُكَ الضَّعيفُ الذَّليلُ الْحَقيرُ الْمِسْكينُ الْمُسْتَكينُ، يا اِلهي

وَرَبّي وَسَيِّدِي وَمَوْلايَ لأيِّ الأمور إِلَيْكَ أَشْكُو وَلِما مِنْها أَضِجُّ وَاَبْكي لِأَليمِ الْعَذابِ وَشِدَّتِهِ، آم لِطُولِ الْبَلاءِ وَمُدَّتِهِ، فَلَئِنْ صَيَّرْتَني لِلْعُقُوباتِ مَعَ أَعْدائِكَ وَجَمَعْتَ بَيْني وَبَيْنَ أَهْلِ بَلائِكَ وَفَرَّقْتَ بَيْني وَبَيْنَ أَحِبّائِكَ وَأَوْليائِكَ، فَهَبْني يا إلهي وَسَيِّدِي وَمَوْلايَ وَرَبّي صَبَرْتُ عَلى عَذابِكَ فَكَيْفَ اَصْبِرُ عَلى فِراقِكَ، وَهَبْني (يا اِلـهي) صَبَرْتُ عَلى حَرِّ نارِكَ فَكَيْفَ اَصْبِرُ عَنِ النَّظَرِ إلى كَرامَتِكَ آمْ كَيْفَ اَسْكُنُ فِي النّارِ وَرَجائي عَفْوُكَ فَبِعِزَّتِكَ يا سَيِّدي وَمَوْلايَ اُقْسِمُ صادِقاً لَئِنْ تَرَكْتَني ناطِقاً لأَضِجَّنَّ أَلَيْكَ بَيْنَ أَهْلِها ضَجيجَ الآمِلينَ (الاْلِمينَ) وَلأَصْرُخَنَّ إِلَيْكَ صُراخَ الْمَسْتَصْرِخينَ، وَلاَبْكِيَنَّ عَلَيْكَ بُكاءَ الْفاقِدينَ، ولأناديِنك اَيْنَ كُنْتَ يا وَلِيَّ الْمُؤْمِنينَ، يا غايَةَ آمالِ الْعارِفينَ، يا غِياثَ الْمُسْتَغيثينَ، يا حَبيبَ قُلُوبِ الصّادِقينَ، وَيا اِلهَ الْعالَمينَ).

أمّا الخطوة الثانية فهي: غربلة المحتوى الداخلي، حيث يتلو الدعاء الخطوة السابقة بمعالجة أكثر أهمية تتمثل في تنقية واختبار مدّعيات الحب السابقة وغربلتها، تمحيصاً للحب وتثبيتاً لأساسه حتى لا تكون مجرد دعاوى معلقة وكلاماً خالياً من المعنى، وهو قوله عليه السلام: (اَفَتُراكَ سُبْحانَكَ يا اِلهى وَبِحَمْدِكَ تَسْمَعُ فيها صَوْتَ عَبْد مُسْلِم سُجِنَ (يُسْجَنُ) فيها بِمُخالَفَتِهِ، وَذاقَ طَعْمَ عَذابِها بِمَعْصِيَتِهِ وَحُبِسَ بَيْنَ اَطْباقِها بِجُرْمِهِ وَجَريرَتِهِ وَهُوَ يَضِجُّ اِلَيْكَ ضَجيجَ مُؤَمِّل لِرَحْمَتِكَ، وَيُناديكَ بِلِسانِ اَهْلِ تَوْحيدِكَ، وَيَتَوَسَّلُ اِلَيْكَ بِرُبُوبِيَّتِكَ، يا مَوْلايَ فَكَيْفَ يَبْقى فِي الْعَذابِ وَهُوَ يَرْجُو ما سَلَفَ مِنْ حِلْمِكَ، اَمْ كَيْفَ تُؤْلِمُهُ النّارُ وَهُوَ يَأْمُلُ فَضْلَكَ وَرَحْمَتَكَ اَمْ كَيْفَ يُحْرِقُهُ لَهيبُها وَاَنْتَ تَسْمَعُ صَوْتَهُ وَتَرى مَكانَه اَمْ كَيْفَ يَشْتَمِلُ عَلَيْهِ زَفيرُها وَاَنْتَ تَعْلَمُ ضَعْفَهُ، اَمْ كَيْفَ يَتَقَلْقَلُ بَيْنَ اَطْباقِها وَاَنْتَ تَعْلَمُ صِدْقَهُ، اَمْ كَيْفَ تَزْجُرُهُ زَبانِيَتُها وَهُوَ يُناديكَ يا رَبَّهُ، اَمْ كَيْفَ يَرْجُو فَضْلَكَ في عِتْقِهِ مِنْها فَتَتْرُكُهُ فيها هَيْهاتَ ما ذلِكَ الظَّنُ بِكَ وَلاَ الْمَعْرُوفُ مِنْ فَضْلِكَ وَلا مُشْبِهٌ لِما عامَلْتَ بِهِ الْمُوَحِّدينَ مِنْ بِرِّكَ وَاِحْسانِكَ)

وسنفرد كل خطوة بالبحث والشرح تباعاً.

المرحلة الثانية:

إحكام الحالة الروحية

الخطوة الأولى: تأصيل محور الحب

بعد أن انتهى الدعاء من بلوة مفهوم الرجاء على أساس الحب بعيداً عن كل أشكال الادعاء الفارغ والمعاوضة العقيمة، وأضفى عليه شفافية الحب، جاء هنا ليبني على ما سبق وينتقل بالعلاقة العبودية نقلة جديدة ترتكز إلى الحب وتدور حول محوره، فمهمة الدعاء في هذه الخطوة، وكما هو عنوانه، هو تفعيل لغة الحب وتأصيل محوريته، وبلورة هذه العلاقة استكمالاً لما بدأه في المرحلة السابقة وبناءً عليها. والمدخل الذي اعتمده تحقيقاً لهذه الغاية هو تحريك مخزون تجارب الإنسان الشخصية فيما يتصل بالمعاناة الدنيوية وبعث الإحساس عالياً بها، ومن ثم الاستفادة منها من أجل استحضار أطياف العذاب الأخروي، جنباً إلى جنب تفعيل مشاعر الحب التي أسسها في المرحلة السابقة وذلك عبر إنتاج حوار تفاعلي من شأنه أن يفعّل هذه اللغة الوجدانية ويكرّسها.

لكن من المهم أن نعرف غرض الدعاء من هذه الانتقالة المهمة من لغة (الثواب والعقاب) إلى (تأصيل محور الحب) في علاقة الإنسان بربه. لماذا يحرص الدعاء على استبدال الأسلوب العقابي ولغة (الخوف والرجاء) إلى لغة الحب؟ والجواب: أن النقلة المذكورة تمثل شهادة بأصالة المنهج الذي يتبناه الدعاء وتفوقه باعتماده لهذا الاسلوب والانتقالة التربوية، وواقعية النظرة التي يمتلكها للإنسان وربانيتها وأصالتها. فبقليل من التأمل ندرك أن المنهج الذي

يتبناه الدعاء يرتقي في تعامله مع الإنسان فوق مستوى التعامل الآلي والسوق البهيمي. كما أنه من جهة أخرى يؤصل لمفهوم التوبة ويحرره من النظرة الضيقة التي لا تتجاوز مستوى الاسترضاء والتسوية الشكلية والمصالحة الوقتية ليعطيها بعداً سلوكياً ممتداً ومساحة واسعة في حياة الإنسان. والأهم من ذلك كلّه أن إقامة صرح العلاقة العبودية على المعرفة والحب الإلهي وتأصيل التوبة على هذا الأساس لا شك أنه يعطي للعلاقة ديمومة وارتقاءً ويفسح المجال لتوسع أفق التجربة الإنسانية وتفجير مكامن التكامل في شخصيتها.

ونستطيع أن نقدم وصفاً تحليلياً لانتقال الدعاء عبر تقسيم هذه المعالجة المهمة إلى عددٍ من الأطوار على النحو التالي:

أولاً: طور الإعداد واستحضار حالة الخضوع واستعراض مشهد العذاب الأخروي من طريق استدعاء خبرات الداعي الشخصية وتحريك مخزون تجاربه الحياتية فيما يتصل بالمعانات والآلام الدنيوية المختلفة لخلق مقاربة للعذاب الأخروي من خلالها عبر إزاحة الخبرات السابقة وإحلال الخبرات الأخرى مكانها.

ويمكننا هنا تصوير سير منتظم من خطوات هذا التحوّل هي كالتالي:

- **المجاراة** واستدعاء حالة الخضوع، في قوله: (**يا رَبِّ وَاَنْتَ تَعْلَمُ ضَعْفي عَنْ قَليل مِنْ بَلاءِ الدُّنْيا وَعُقُوباتِها وَما يَجْري فيها مِنَ الْمَكارِهِ عَلى اَهْلِها**).

وقد تقدم أن أول خطوة هنا هي استدعاء الخضوع، وسلوك الدعاء إلى ذلك من طريق التذكير بالضعف إزاء المعاناة الدنيوية، ومن ثم العمل على استحضار أطياف المشهد الأخروي من طريق قياس الغائب المستور على الحاضر المشاهد، وتحريك رصيد التجارب التي تُغنيه عن زجر المواعظ وشواهد التذكير. وهو يجري مجرى كلام الإمام عليه السلام نفسه حيث يقول: (وَاعْلَمُوا أَنَّهُ لَيْسَ لِهذَا الْجِلْدِ الرَّقِيقِ صَبْرٌ عَلَى النَّارِ، فَارْحَمُوا نُفُوسَكُمْ، فَإِنَّكُمْ قَدْ جَرَّبْتُمُوهَا فِي مَصَائِبِ الدُّنْيَا. فَرَأَيْتُمْ جَزَعَ أَحَدِكُمْ مِنَ الشَّوْكَةِ تُصِيبُهُ، وَالْعَثْرَةِ تُدْمِيهِ،

وَالرَّمْضَاءِ تُحْرِقُهُ؟ فَكَيْفَ إِذَا كَانَ بَيْنَ طَابَقَيْنِ مِنْ نَار، ضَجِيعَ حَجَر، وَقَرِينَ شَيْطَان؟!)[1].

والتأمل في المقطع الحالي يعطي أن الدعاء يتّجه بصورة واضحة ومقصودة من أجل إثارة الحالة النفسية باتجاه التحسّس للألم وتحريك الخبرات الشخصية وصور المعاناة الدنيوية لاستشعار الضعف الذي قد لا يُقرّ به في الأحوال العادية، بل قد ينفر من التذكير به باعتباره استحضاراً لصورة العجز وإخضاعاً لعزة النفس وأنفتها.

ويؤيد هذا الاتجاه لاستثمار صور المعاناة الدنيوية من أجل خلق صورة مقاربة للمشهد الأخروي تعبير الدعاء بـ(قَليل مِنْ بَلاءِ الدُّنْيا وَعُقُوباتِها) فالتعبير بـ **(قليل)** فيه توجه مقصود لإلفات السامع لاستحضار مفردات ومصاديق بعينها من أجل أن لا يغدو هذا الاستحضار مبهماً، فلو جرّد العبارة من هذا اللفظ فقال: وأنت تعلم ضعفي عن بلاء الدنيا وعقوباتها.. لم يكن له الوقع النفسي المطلوب باعتبار أنه يعطي معنى واسعاً غير محدد، ومفردات مختلفة مشتتة وصور مبهمة متفاوتة للبلاءات والعقوبات، ومن شأن هذا التصوير المبهم أن يشتت الشعور بالضعف ولا يركزه؛ فأيّ بلاء هذا الذي يضعفني؟ وما مقداره؟! .. فهو في الجملة إقرار مخفّف، لكن تقييده بـ **(قليل)** من شأنه تركيز ذهن الداعي حول صور بعينها من أوجه المعاناة العامة، وتوجيهه إلى أصغر المعاناة التي يتأذى منها وإلفات نظره إليها، فهو يريد أن يحرّك (بهذه اللفظة) مخزون تجربته الذاتية التي تراكمت من خلال معاناته الخاصة، لا مجرد تصوّرٍ ساذج لمجمل آلام الحياة وخطوبها، وإنما خصوص حصته منها وما احتوته خبرته الشخصية من تجارب من أجل أن يفعّل هذه التجربة في رسم صورة هذه المفارقة التي تهزّ وجدانه وتوقظه من سباته.

كذلك فإن التعبير بـ **(عقوباتها)** هو الآخر تعبير رائع يأتي من أجل أن يلفت

(١) نهج البلاغة، الخطبة ١٨٣.

نظر الداعي إلى أن هذا البلاء هو صورة مصغّرة لعقوبة أكبر، أي أنه يريد أن يذكّره بأن هذا البلاء القليل هو من سنخ العذاب الكبير الذي يحمل أثراً جزائياً، وهو صورة مصغّرة لمعاناة وعذاب أكبر ونكالٍ أشدّ.

ثم هو يلفت نظره لمجموع بلاء الدنيا وصور هذا البلاء المتعدد الذي لا يختص به فحسب، بل يشمل غيره أيضاً ممن عايش تجاربهم ومعاناتهم **(وَما يَجْري فيها مِنَ الْمَكارِهِ عَلى اَهْلِها)** فهو يجمع إلى خبراته الخاصة ما يراه من معاناة الآخرين من بني نوعه، فكلّها صور أيضاً للعذاب القليل الذي لا يقاس بعذاب الآخرة. ومنه يتّضح لنا سعي الدعاء المقصود لاستثمار مشاهد الضعف وإشعار الإنسان بها من خلال تحريك هذه المفردات من المشاهد والخبرات والصور والذكريات.

وسيأتينا (في البحوث التكميلية) وجه آخر لأخذ هذا القيد **(على أهلها)** في هذا التذكير، كما سنعرف سرّ التنويع في التذكير في قوله عليه السلام: **(عَنْ قَليل مِنْ بَلاءِ الدُّنْيا وَعُقُوباتِها وَما يَجْري فيها مِنَ الْمَكارِهِ عَلى اَهْلِها)**.

مقاربة من طريق (لغة الغموض)

في أساليب التواصل والتاثير في الطرف الآخر هناك أساليب لغوية بالغة التأثير تعرف بأساليب اللغة الغامضة، ويطلق عليها أحياناً: (أساليب الغموض اللغوي) أو (اللغة الملتونية)[1]، وهي تعابير (ماكرة!) من شأن استخدامها التوصّل إلى الطرف المخاطب والتأثير فيه.

وقد وجدنا عند دراستنا للدعاء أنه يعتمد في منهجه عدداً من أساليب هذه اللغة ويحاكي طريقتها، حيث نلاحظ في البدء اتجاه الدعاء لاستدعاء حالة الخضوع من طريق توظيف أسلوبين من أساليب التأثير اللغوي..

الأول: وهو ما يعرف اصطلاحاً بـ((**مجاراة خبرة حالية**) حينما تصف تجربة

---

(١) نسبة لمكتشف هذه الأساليب ومطورها (ميلتون إريكسون)، وسيأتينا في البحوث القادمة حديث موسّع حولها.

الطرف الأخر بطريقة لا يمكن نفيها.. (باعتبار أن هذا) النمط البسيط يساعدك على تحقيق التواءم والتواصل)[١]، وهذا الأسلوب هو ما يتوافق مع ما ذكرناه هنا من سعي الدعاء لتحريك خبرات الإنسان ومخزون تجربته فيما يتّصل بإحساسه بالألم الدنيوي وجعل ذلك منطلقاً لتقريب صورة العذاب الأخروي والتفاعل معه فيما بعد.

الثاني: هو ما يعرف بـ **(إدعاء معرفة شيء ما)** عن الطرف الآخر، وهو أسلوب يأخذ على الطرف المتلقي كل أسباب التفلّت أو النكران، فهو لو قال مثلاً: إلهي أنا ضعيف عن قليل من بلاء الدنيا.. أو: وأنا أضعف عن احتمال القليل من بلاء الدنيا.. وما شابهه من تعابير، لبدا على الأسلوب الضعف لا محالة، ذلك أن الإنسان عادة ما يكره تذكيره بضعفه، وهو (وجدانيا) يعيش في تمرّد دائم على كل ما من شأنه أن يشعره بمحدوديته وضعفه، ولو جرّب القارئ هذه العبارة التي افترضناها لوجد نفسه تنفر منها ولا تنساق لمؤدّاها التذكيري! بينما نلاحظ أن عبارة الدعاء موجّهة توجيهاً دقيقاً حيث يراعى فيها الأسلوب الفني من أجل تسريب مفادها إلى الوجدان وقطع الطريق على كل أشكال التهرّب ولهذا عزّزها بقوله: بـ **(وأنت تعلم)**[٢]، فالخطاب هنا خطاب توجيهي غايته أن يلفت السامع إلى ضعفه ويذكّره به[٣]. فقوله: **(وَأَنْتَ تَعْلَمُ ضَعْفي)**، مرجع الخطاب فيه هو الداعي نفسه، أي أن الدعاء يخاطب العبد نفسه من أجل بعث هذا الإقرار، فهو من الخطابات التوجيهية التي تساهم في تحريك وقيادة العملية العلاجية وتوجيهها وليس من الخطابات التفاعلية الساكنة، ومفادها: (اعرف ضعفك)، فهي كقوله فيما تقدم: **(لا أجد مَفَرّاً مِمّا كانَ مِنّي وَلا مَفْزَعاً)**.

وقد أشرنا سابقاً أن من أوكد الأدلة على تفعيل الدعاء لأساليب (لغة

(١) البرمجة اللغوية العصبية، هاري ألدر، ص ١٧٧.

(٢) ولعل قوله عليه السلام: **(يا عليماً بضري ومسكنتي ياخبيراً بفقري وفاقتي ..)** أو قوله عليه السلام: **(أجريت عليّ حكماً اتبعت فيه هوى نفسي ..)** هو مما يجري هذا المجرى ..

(٣) ولذا فهو من أوضح مصاديق (الحوارية الإيحائية) في الدعاء والتي أشرنا إليها في (البحوث التمهيدية) سابقاً.

الغموض)، هو تصدير أساليبها بالألقاب الإلهية المناسبة لمحتوى المقطع التذكيري نفسه، فهو يصدّر الكلام هنا بـ (**يارب**) على نحو ما أشرنا إليه قبل قليل. والمقطع الذي بين أيدينا يجري على هذا النسق، وهو يبدأ أولاً بامتصاص حدّة هذه المعالجة والتمهيد لهذا التذكير بوضعه في سياق استحضار ربوبية اللّه تعالى لما في ذلك من استشعار القرب الإلهي، فهو في هذا الجو أخلق أن يستحضر موجدة الخطاب وتأثيره، فهو لو قال: يا إلهي وأنت تعلم ضعفي.. لكان الخطاب متناقضاً مع مؤداه وفاقداً لغرضه باعتبار تنافر طرفيه؛ بين ما توحي به عبارة (يا إلهي) من تذكيره بتخلّفه عما لزمه تجاه اللّه تعالى من تكاليف وواجبات وبعده عن اللّه تعالى (لأجل ذلك)، وبين ما يهدف له من إشعاره بضعفه من جهة قربه تعالى منه وعلمه به! ومن هنا كان التصدير بالربوبية أنسب وفقاً لما أكدّنا عليه مراراً من انسجام صدر الخطاب مع مضمونه، فهو أشبه بما جاء في الدعاء الموسوم بـ (دعاء الحزين): (يَا منْ لم أزلْ أتعرفُ منه الحُسْنى أيامَ حَياتي، يَا منْ يُغذّيني بِالنّعم صَباحَاً ومَساءً، إرحمني يومَ آتيكَ فَرداً شَاخِصاً إليكَ بَصري مُقلداً عَملي..)[1].

ونريد أن نؤكد أخيراً هنا على ما أشرنا إليه سابقاً من أن الدعاء وإن كان يستخدم قوالب لغة الغموض وأساليبها إلا أنه يحرص على نقاء مضامينها وحقانيتها، فواضح أن الدعاء في قوله: (**وَأَنْتَ تَعْلَمُ ضَعْفي عَنْ قَليل مِنْ بَلاءِ الدُّنْيا وَعُقُوباتِها**..) يرتكز في مدّعاه هذا على قناعة المسلم بإحاطة علم اللّه تعالى بكل شيء من جهة، وإلى قناعة الداعي بضعفه عن مكاره الدنيا بعدما جرّبها وعرف قصور قدرته عن تحملها، من جهة أخرى[2].

---

(١) مصباح المتهجد الشيخ الطوسي، ص ١٦٣.

(٢) ترتكز أساليب الغموض إلى جهتين: الشكل المتمثل في التركيب الخارجي، وإلى المضمون المبثوث فيها، وهذه الأساليب الشكلية الخداعية غرضها تركيز المعنى أو المضمون المشار إليه وتمريره على السامع، وسيأتي أن هذه المضامين يمكن تفكيكها وإفساد هذه الفبركة اللفظية من خلال (أساليب الماوراء) بمعنى مناقشة نفس المضمون وإيضاح هشاشته، فعندما يقول قائل: (أنا أعلم أن ما تفكر فيه هو ..) حيث يمثل هذا الأسلوب حالة تسلطية، وبالخصوص عند النظر إلى سلطة القائل ومستوى قدرته الإيحائية وتبعية السامع له وقبوله..الخ، هذه كلها تمثل أدوات اختراق =

- **الانسحاب** وفصل المشاعر النفسية، وهو ما يظهر من إردافه المعنى السابق بقوله: (عَلى اَنَّ ذلِكَ بَلاءٌ وَمَكْرُوهٌ قَليلٌ مَكْثُهُ، يَسيرٌ بَقاؤُهُ، قَصيرٌ مُدَّتُهُ).

حيث يأخذ بفصل (مشهد العقوبات التي استعرضها) عن عوارضها الدنيوية المحدودة عندما يقول: (عَلى اَنَّ ذلِكَ بَلاءٌ وَمَكْرُوهٌ قَليلٌ مَكْثُهُ، يَسيرٌ بَقاؤُهُ، قَصيرٌ مُدَّتُهُ) حيث نلاحظ هنا التركيز على التقليل من حجم البلاء الدنيوي وتصغير شأنه مع بقاء مشاعر الإحساس به، كما نلاحظ أن الدعاء يستخدم هنا أسلوباً قيادياً فنياً في فصل هذه المشاعر، فهو لم يقل: على قلة مكثة ويسير بقائه وقصر مدته، باعتبار أن هذا الأسلوب يمثل بتراً للشعور السابق وقفزاً عليه، بل نلاحظه يجاريه أولاً فيقول: (عَلى اَنَّ ذلِكَ بَلاءٌ وَمَكْرُوهٌ) أي أنه يوافق الداعي في شعوره بأن المعاناة الدنيوية بمختلف صورها تمثل (بلاء) و(مكروه) ومعاناة حقيقية لكنها مع ذلك يسيرة .. قليلة..

ثم لاحظ هنا التركيز الإقناعي (قَليلٌ مَكْثُهُ، يَسيرٌ بَقاؤُهُ، قَصيرٌ مُدَّتُه) فقدّم المكث ثم البقاء ثم المدة القصيرة، وعند التأمل في هذا الترتيب نلاحظ أنه روعي فيه التوازن بين الاعتراف بأصل المعاناة وإعطاءها الاعتبار من جهة، والحرص ما أمكن على تحجيمها وتضييق إطارها من جهة أخرى، فجمعت هذه الصورة بين فنّ المجاراة والقيادة[1].

- **الإحلال** والانتقال إلى المشهد الأخروي عندما يقول: (فَكَيْفَ احْتِمالي

= للسامع وقيادة لمشاعره النفسية وتصديقه لما يقوله، لكن المضمون نفسه يبقى قابلاً للمناقشة والتفكيك، فله أن يقول: ومن قال أنك تعلم.. أو: أني بالفعل أفكر في المعنى الذي تقوله... ما هو دليلك..؟ وهكذا.. أما المضامين التي يسوقها الدعاء في ضمن هذه الأساليب التركيبية والقوالب اللغوية مضامين صحيحة غير قابلة للمناقشة أو التفكيك، فلا أحد ينكر ضعفه الإنساني، أو علم اللّه تعالى به.

(١) تقدم منها تبيين مصطلح (المجاراة والقيادة) فيما سبق من أبحاث، وبشكل عام فالمجاراة تعني مواكبة مشاعر المتلقي وأفكاره ومجاراته في سلوكه، من أجل تحقيق انسجام بينكما تتمكن من خلاله سحبه وقيادته لتغيير أفكاره وسلوكه السابق.

لِبَلاءِ الأْخِرَةِ وَجَليلِ (حُلُولِ) وُقُوعِ الْمَكارِهِ فيها وَهُوَ بَلاءٌ تَطُولُ مُدَّتُهُ وَيَدُومُ مَقامُهُ وَلا يُخَفَّفُ عَنْ اَهْلِهِ).

فيبدأ هذا المقطع بتساؤل يلفّه الإبهام: (فَكَيْفَ احْتِمالي)؟ ولنا أن نتساءل: لماذا لم يقل (فكيف احتمل..) بدل (احتمالي)؟ والجواب أن السبب (فيما يبدو) أن (الاحتمال) يحمل معنى الإجمال، بمعنى أن الدعاء هنا لا يريد أن يسقط من يد الداعي كل محاولة للتشكيك في قدرته، والخطاب هنا هو خطاب توجيهي مقصود به الداعي نفسه ويرمي إلى إشعاره بعدم قدرته على التحمّل، والتعبير بلسان الداعي بقوله: فكيف أحتمل عذاب الآخرة.. مفاده (عند التأمل) عدم التحمّل، ولا يخفي أن هذا التعبير على لسان الداعي يصادم النفس ويقتحم عليها قرارها، أما: (فَكَيْفَ احْتِمالي) فهو تعبير سلس يترك للداعي أن يقدّر مدى قدرته واحتماله من دون تدخّل وفرض. والعقل بطبيعته يختار الطريق الأسهل[1] هنا والذي يقود إلى الاستسلام والفشل في التحدي خصوصاً عندما نلاحظ تعبيره بـ (البلاء) و (الْمَكارِهِ)، دون (العذاب والنقمة والسخط.. وما أشبه) باعتبار أن هذه التعبيرات المخففة (والتي يتضح أن أنها مختارة بعناية وقصدٍ فائقين دون أي اعتباط أو تسامح) هو أن المقطع يجري في سياقٍ إخضاعي يراعي فيه عدم خدش النفس أو جرّها لما يستثيرها للمقاومة أو المصادمة لأنفتها.. ولذا فإن تعبيراً مثل: فكيف احتمالي لعذاب الآخرة وجليل وقوع الغضب فيها (أو) جليل وقوع النكال فيها.. أو وقوع سخطك فيها .. أو ما أشبه .. يثير في النفس النفور باعتبار أنه أسلوب تهديدي صارخ جداً يميل إلى الوعظية والقسر ويجانب

---

(١) سيأتينا لاحقاً أن هذا المعنى يعدّ قوانين (العقل الباطن)، فعندما يوضع بين خيارين يلجأ إلى الأسهل! هذا ما يحصل عندما تقول لفرد مّا: حاول أن تتذكر، أو: حاول أن تتحمل هذا الخبر، أو: أنس الموضوع ولا تحاول تذكره.. فإن العقل يجري على خلاف الاقتراح المطلوب، ويجد الإنسان نفسه منساقاً إلى عدم التذكر مرة، أو النسيان أخرى، أو عدم التحمل ثالثة (بعكس ما طلب منه!). والسبب أن كلمة (حاوِل) أو ما شابهها توحي للعقل أن الموضوع المطلوبَ المحاولةِ فيه غير ممكن، وأن الانسحاب هو الخيار الأسهل، وسيأتينا أن هذا المعنى يتبع أيضاً قانوناً من قوانين عمل (العقل الباطن) سيأتي الكلام عليها (إن شاء اللّه تعالى) في آخر مباحث الكتاب.

الرفق أيما مجانبة وكأنه يمسك بيده ويلوي ذراعه قسراً حتى يقرّ بعدم قدرته وتحمله[١]!.

ونفس هذا المعنى يجري في قوله: (وَجَليلِ وُقُوعِ الْمَكارِه فيها) فهو في طور تصوير عظمة العذاب ومهابته وفظاعته إلا أنه يخرجها بتعبيرات تجمع بين الإلفات والرفق، فإن تعبير:(وَجَليلِ وُقُوعِ) تعبير ملفت، فلماذا لا يقول: فكيف احتمالي لبلاء الآخر ومكارهها، أو: جليلَ حدوث الْمَكارِه فيها؟ إن إقحام لفظ (جليل) واقترانها بـ(وقوع) جاء من أجل الالفات وإعطاء جرسٍ موقظ[٢]! على أنه لا يعبّر بـمثل: عظمة وقوع.. أو شدّة وقوع.. أو غلظة وقوع الْمَكارِه.. تجنباً للخشونة في الوعظ، فهو تعبير إذاً يجمع بين الإلفات والرفق.

والواقع أننا كلّما تعمّقنا في أساليب الدعاء أسلمتنا إلى الحيرة والدهشة في دقة ألفاظه وتعبيراته، الأمر الذي يقطع معه الباحث أن مثل هذا الكلام لا يفوه به إلا من جلّلته العناية واكتنفته العصمة.

ثم إننا نلاحظ منحىً قيادياً تدرّجياً أيضاً في قوله: (وَهُوَ بَلاءٌ تَطُولُ مُدَّتُهُ وَيَدُومُ مَقامُهُ وَلا يُخَفَّفُ عَنْ اَهْلِهِ) فهي عبارات تأتي في سياق سحب الداعي إلى أجواء العذاب الأخروي وصولاً إلى الاتحاد بجو المشهد والتفاعل معه، ولهذا نلاحظ تناسب الجمل في العبارتين:

(عَلى اَنَّ ذلِكَ بَلاءٌ وَمَكْرُوهٌ قَليلٌ مَكْثُهُ، يَسيرٌ بَقاؤُهُ، قَصيرٌ مُدَّتُهُ)

(وَهُوَ بَلاءٌ تَطُولُ مُدَّتُهُ وَيَدُومُ مَقامُهُ وَلا يُخَفَّفُ عَنْ اَهْلِهِ)

إن هذا التناسب يعطي أن الدعاء لا يريد المقارنة العفوية العابرة والرسمية

---

(١) ومرادنا من ذلك كله أن السؤال عن مدى القدرة، سؤال حسّاس، لا تنقاد له النفس دائماً، إلا إذا جرى بأسلوب خادع، ولهذا سنرى أنه يستخدمه لاحقاً ولكن في سياق أسلوبٍ من أساليب اللغة الغامضة التأثيرية في قوله: (فَكَيْفَ اَصْبِرُ عَلى فِراقِكَ..فَكَيْفَ اَصْبِرُ عَنِ النَّظَرِ إلى كَرامَتِكَ..) ووظفها هناك من أجل كسر مقاومة النفس لجهة عدم تحملها للبعد عن اللّه تعالى، وبالتالي زيادة تعلقه به.

(٢) وعليه فإن تعبير (حلول) ضمن هذا السياق ليس تعبيراً صحيحاً، فهو لا يغدو أكثر من تكرار لا يزيد في المعنى عمقاً ولا إلفاتاً.

الظاهرة بين العذابين، وإنما يريد أن يسحب الداعي من البيئة الأولى ويدخله في مشاعر البيئة الثانية من جهة تهوين الأول وتعظيم الثاني[١].

وعليه فالدعاء هنا يسعى من أجل رفع سقف توقعات العذاب الأخروي وتهويل وقعه في النفس وتعظيم مشهده من طريق هذه المقارنة التي استدعت استحضار تجارب الإنسان المشاهدة والمواقف المختزنة لديه في معاناته الدنيوية ووضعها في إطار التقليل والتصغير والتحقير إزاء مشهد العذاب الأخروي. فهو يسعى لتعريف طول العذاب الأخروي عندما يصف العذاب الدنيوي بقصر مدته وانقضاء أمده إذا ما قورن بخلوده في الآخرة واستمرار المعاناة فيها وتواصلها. إن صورة هذه المقارنة نقرأها من خلال جمل التأكيد المتقدمة (**قَليلٌ مَكْثُهُ، يَسيرٌ بَقاؤُهُ، قَصيرٌ مُدَّتُهُ**)، إن هذا التأكيد مهم للغاية فهو يستحضر التجربة الدنيوية الراقدة في ذهن الإنسان لصور المعاناة والألم التي عايشها أو شاهدها ويسِمها بطابع التهوين والتقليل ويضعها إلى جانب مشهد العذاب الأخروي. فالتأكيد على هوان عذاب الدنيا يساهم في إبراز عظمة أطياف المشهد الأخروي، فهو بلاء إلى جانب عظمة وقعه وجلالته وشدّته غير منقطعٍ أو منقضي، بل هو مستمر البقاء متواصل الآنات، لا رجاء لتخفيفه ولا أمل لانقضائه حيث (لا فَترةٌ مُريحةٌ ولا دِعةٌ مُزيحةٌ، ولا قوةٌ حاجزةٌ، ولا موتةٌ ناجزةٌ، ولا سِنةٌ مسلّيةٌ بين أطوارِ الموتاتِ وعذابِ السّاعات..)[٢].

- **الاتحاد**، وتوسيع نطاق التجربة: (لِاَنَّهُ لا يَكُونُ إلاّ عَنْ غَضَبِكَ وَانْتِقامِكَ وَسَخَطِكَ، وَهذا ما لا تَقُومُ لَهُ السَّمـاواتُ وَالاْرْضُ يا سَيِّدِي فَكَيْفَ لي (بي) وَاَنَا عَبْدُكَ الضَّعيـفُ الـذَّليـلُ الْحَقيـرُ الْمِسْكيـنُ الْمُسْتَكينُ).

---

(١) ومن شواهد ذلك أن الدعاء يقدم البقاء على المدة في الجملة الأولى، ثم يعكس الترتيب في الجملة الثانية باعتبار أن (البقاء) يعطي امتداداً أطول من (المدة)، فالأول يمثل الامتداد الكلي بينما الثاني يعطي صورة الامتداد الجزئي. كما أنه يستخدم لفظ (ذلك) في العذاب الدنيوي، ولفظ (هو) في العذاب الأخروي، باعتبار أن الأول لما كان اسم إشارة للبعيد على عكس لفظ (هو) الذي يعهد به للقريب الحاضر ذهناً أو خارجاً.

(٢) نهج البلاغة، الخطبة الغراء رقم (٨٢).

والداعي قد لا يشعر أنه معْنيٌ بهذه المقارنة، لكنه هنا يعود ليلامس به سطح العقوبة ويضعه في إطار الصورة الجديدة، ويشعره باتساع مساحة الالتقاء وأن دواعي القلق قائمة باعتبار أن هذا العذاب صورة من صور الغضب والانتقام الإلهي ومن الممكن أن يطاله ويحلّ بساحته، وهذا هو مفاد التعليل هنا عندما يقول: (**لِانَّهُ لا يَكُونُ إلاّ عَنْ غَضَبِكَ وَانْتِقامِكَ وَسَخَطِكَ**) إلى جانب أن الكلام مسوق لبيان عظمة العذاب الأخروي فهو ليس عذابَ وعيدٍ على استحقاق يمكن تحجيمه وتهوينه والمسامحة فيه، وليس عذابَ تأديبٍ وردعٍ يُلحظ فيه تناسب ضعف هذا الإنسان قباله، بل هو عذاب رباني وانتقام لا يقاس بمثال ولا يخطر على بال..! وقد جاء عنه عليه السلام: (القِصَاصُ هُناك شَديدٌ، لَيْسَ هُوَ جَرْحَاً بالمِدى، وَلا ضَرباً بالسِّياط، وَلكِنَّهُ مَا يُستَصغرُ ذَلكَ مَعَه)[1] .. إلهي ارحمنا برحمتك وأجرنا من عذابك بعفوك يا أرحم الراحمين..

ترى هل يستطيع الإنسان أن يقوم لمثل هذا العذاب؟ إنه عذاب لا تقوم له الأرض ولا الأفلاك والمجرات..

وبناء على ما تقدم يمكننا ملاحظة أمرين:

أولاً: أن المنهج التربوي (وكما سبق منّا) لا يستخدم العقوبة كمحرك للسلوك وإنما يوظفها من أجل استنبات الرجاء، وهو لأجل ذلك يجعل محور الخوف هو اللّه تعالى من أجل أن يستثير في نفس (الداعي) الرجاءَ المشبوب بالحب له تعالى، أي أنه يحرص على أنه لا يكون الداعي حبيس الخوف من العقوبة من حيث هي عقوبة، وإنما من حيث موجب استحقاقها وعلة استيجابها، ولذلك أردف ذلك بقوله: (لِانَّهُ لا يَكُونُ إلاّ عَنْ غَضَبِكَ وَانْتِقامِكَ وَسَخَطِكَ) حيث نجد تأكيداً على أن يكون الخوف من اللّه تعالى من حيث استيجاب غضبه بمعصية العبد له، وهذا ما يفسر لنا هذا الترادف التأكيدي: الغضب والسخط والانتقام، فمراد الدعاء هنا التأكيد على موجبات هذا السخط والانتقام وهو المخالفة عن

(١) نهج البلاغة، الخطبة رقم (١٧٥).

أمره تعالى. وقد ورد عن أمير المؤمنين (صلوات اللّه عليه وآله): (لاَ يَرْجُوَنَّ أَحَدٌ مِنْكُمْ إِلاَّ رَبَّهُ، وَلاَ يَخَافَنَّ إِلاَّ ذَنْبَهُ)[١]، وقد تقدم أن هذا الارتباط، بين تصوّر العقوبة واستجلاب الرجاء وتأكيده في النفس ارتباط محكم والتوصّل من طريقه يمثل منهجاً حكيماً في التعامل مع النفس له ما يبرره، فقد جاء عنه عليه السلام فيما تقدم: (وَإِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ يَشْتَدَّ خَوْفُكُمْ مِنَ اللّهِ، وَأَنْ يَحْسُنَ ظَنُّكُمْ بِهِ، فَاجْمَعُوا بيْنَهُمَا، فَإِنَّ الْعَبْدَ إِنَّمَا يَكُونُ حُسْنُ ظَنِّهِ بِرَبِّهِ عَلَى قَدْرِ خَوْفِهِ مِنْ رَبِّهِ، وَإِنَّ أَحْسَنَ النَّاسِ ظَنّاً بِاللّهِ أَشَدُّهُمْ خَوْفاً للّه)[٢] فالخوف مأخوذ هنا على نحو الطريقية والوسيلة لا على نحو الموضوعية (كما يقولون). وهكذا نلاحظ قوة منهج الدعاء ولطافة مسلكه ودقة عباراته.

ثانياً: أننا ووفقاً للسياق السابق نستطيع تفسير إقحام (السموات والأرض) وانسجامه مع جوّ التذكير بعذاب اللّه تعالى واستحضاره، فهو سياق طبيعي وانطلاق عفوي في مسار التذكير والاستحضار من أجل إبراز حجم هذا الغضب والسخط وتعميق جانب العقوبة والتركيز على دورها الفاعل، ولذا فهو يضخّم العقوبة من جهة ويقزّم حجم الإنسان من جهة أخرى، فيقول: (وَهذا ما لا تَقُومُ لَهُ السَّمـاواتُ وَالاْرْضُ يا سَيِّدِي فَكَيْفَ لي (بي) وَاَنَا عَبْدُكَ الضَّعيـفُ الـذَّليـلُ الْحَقيـرُ الْمِسْكيـنُ الْمُسْتَكينُ) خصوصاً إذا لاحظنا التعبير بـ (**لا تَقُومُ**..) فهو تعبير يشعر بأن مطاولة الغضب الإلهي والثبات له تضؤل له السموات والأرض..!

كما أنه، ولدى التأمل في علاقات النص ومناخه النفسي، يمكن أن يلحظ هدف آخر لهذا الإقحام يسير وراء ظاهر السياق السابق، وهو تحييد العقوبة عبر إضفاء عنصر المشاركة على المشهد النفسي، ويحتاج هذا البعد التربوي إلى مزيد من التوضيح فنقول:

إن الدعاء إلى جانب اهتمامه بتعظيم شأن العقوبة والتخويف من العذاب

(١) نهج البلاغة، باب الحكم، فصل ٧٧.

(٢) نهج البلاغة، من عهده عليه السلام إلى محمد بن أبي بكر، رضي اللّه عنه، حين قلده مصر.

والتأكيد على عدم تمييعها وإظهار حسمها وجدّيتها بما يكفل حفظ هيبتها في النفس، إلا أنه إلى جانب ذلك يتوخى الحذر ما أمكن بأن لا تتخطى العقوبة مساحة السلوك وتزحف صوب منطقة الهوية وتشعر الداعي بالاستهداف الشخصي، ومن هنا وجدناه يحرص على عدم الإسراف في التهديد أو المبالغة في الترهيب، باعتبار أننا كلما أوغلنا في التهديد وأسرفنا في التقريع كلما زحف الضابط العقابي شيئاً فشيئاً واحتلّ مكان الصدارة في الضبط والتوجيه، في الوقت الذي يريد الدعاء أن يقصر دور العقوبة على التنبيه والإشعار لا أن يحتلّ من قلب العبد ما يجعله المحرك والموجه ويبعث في نفس سامعه الشعور بالانتقام الشخصي والعداء الذاتي، ويجعل العقوبة تستبد بطرف علاقة العبد بربه؛ فلا يعرف منه إلا الغضب والانتقام، ولذا نجده يوجهها توجيهاً حيادياً تدفع بها خارج مساحة الذات وإطار الهوية الشخصية للمخاطب بها (وهو الإنسان) وتضعها في الإطار الكوني العام الذي يستوعب عالم التكوين بسمائه وأرضه.

فتحصّل مما تقدم، أن الدعاء يسعى إلى إذكاء عنصر العقوبة وتعظيمها لكنه يحرص في ظل ذلك على أمرين، الأول: أن يأخذ في التخويف من العقوبة حيثية الانتساب إلى اللّه تعالى من أجل أن لا تكون العقوبة بذاتها مبعث الزجر ومصدر الخوف[1]، والثاني: هو أن لا تمتد العقوبة صوب الهوية فتشعر النفس بعنصر الانتقام الشخصي والعداء الموجّه، وهذا ما نستوحيه من قوله عليه السلام: **(وَهذا ما لا تَقُومُ لَهُ السَّمـاواتُ وَالأَرْضُ)** من حيث تعميم العقاب لكل من يحيد عن جادة العبودية ويبارز اللّه تعالى بالتمرّد والعصيان، وهو توجيه يستوعب المنظومة الكونية بأسرها وقانون إلهي يكتسب سمة العمومية والشمول وليس عدائياً ضيقاً، واستهدافاً شخصياً يلاحق هذا العبد أو ذاك.. وما أجمله من تعبير

(١) سيأتينا لاحقاً (عند الحديث عن غربلة المحتوى الداخلي) أن الدعاء يحاول إلغاء هذه الحيثية وإبعادها عن التصور الظاهر لما سيأتي هناك من أن غرضه إذكاء المسؤولية الفردية من جهة، وتعظيم الرجاء وتحكيم لغة الحب ومحاكمة المحتوى الداخلي، وهذا كله لا يتم إلا وفق لغة نظيفة خالية من أي لون الاستعداء ومشاعر الانتقام الشخصي المباشر.

يحمل سمة التوازن من جهة التأكيد على صدور العذاب الإلهي عن حيثية (الغضب والانتقام والسخط الإلهي)، وإخراج هذا التهديد مخرج السماحة والتلطّف من خلال إقحام السموات والأرض ضمن قانون العقوبة وإظهار اشتراكهما في عدم تحمل الانتقام والسخط الإلهي، إلى جانب التأكيد على ضعف الإنسان ومسكنته (بل وحقارته) الأمر الذي يتطلب حفّ هذا المشهد بضخامة الصورة الكونية وعظمتها حفظاً لعزة النفس وأنفتها من مشاعر التحقير والاستكانة[١].

وهو بعد أن وضع العقوبة الإلهية ضمن التصور السابق، وأطّرها بهذا الإطار الواسع، أردف هذا المعنى بقوله: (**يا سَيِّدِي فَكَيْفَ لي (بي) وَاَنَا عَبْدُكَ الضَّعيـفُ الـذَّليـلُ الْحَقيـرُ الْمِسْكيـنُ الْمُسْتَكينُ**)!.

والظاهر أن هدف الدعاء من تقزيم الحالة الفردية الذي يعكسه هذا المنحى التدرّجي القيادي: الضعيف .. الذليل .. الحقير .. المسكين .. المستكين، هو تحضير النفس لاستشعار معاني الاستكانة واخضاعه للمقارنة التي تتلو هذا المعنى في قوله: (**يا اِلهي وَرَبّي وَسَيِّدِي وَمَوْلايَ لأي الأمور اِلَيْكَ اَشْكُو**..).

وهكذا نلاحظ ترابطاً عضوياً وانتقالة سلسلة تبدأ بتضخيم مشهد العقوبة عبر إقحام (الكون المشهود) فيها من أجل امتصاص آثار التذكير بها، إلى جانب إظهار هيبتها والتلطف في إشعار الإنسان بالضعف إزاءها عندما يضعه موضع المقارنة في قوله: (**فكَيْفَ لي**.. أو **فكَيْفَ بي**..)[٢] من جهة كونها تتضمن معنى إلفاتياً، أو لنقل: تأكيدياً على استحضار موقع العبد ضمن المنظومة الكونية من أجل امتصاص شعوره باستهداف العقوبة له وحده.

---

(١) وعليه، فهذه أهداف ثلاثة لا يمكن الفصل بينها ولا مانع من تصوّر أخذها بأجمعها من قِبل الدعاء خصوصاً مع اعتقادنا أن الدعاء يمثل ظاهرة إعجازية تنطق بالحكمة وتتّشح بالجلالة والعظمة التي تستمدها من قائلها (عليه أفضل الصلاة والسلام وآله).

(٢) في المخطوطة الأقدم من (مصباح المتهجد سنة ٥٠٢هـ) والتي أرفقناها بـ(الجزء الأول) في طبعته الثانية، قد وردت العبارة فيها على هذا النحو: (فكيف وأنا عبدك الضعيف ..) أي من دون قيد (لي) أو (بي).

وعليه فنحن نلاحظ إضفاء عنصر التشخيص أو (الإحيائية) من خلال المشاركة الكونية التي تأتي من أجل توزيع العقوبة وحياديتها وإدخال الإنسان ضمن هذا النسيج الوجودي من ذرته إلى مجرّته في مسؤوليته أمام اللّه تعالى. وهذا الاتجاه للإحيائية يمكن أن يفهم في إطار النظرية القرآنية التي تنسب للموجودات الحسّ والإدراك الذي يتناسب مع مرتبتها الوجودية، بل وتصوّر لها نحواً من العبادة والخضوع[١]! كما يمكن فهمها في اتجاه تعظيم العقوبة عبر إضفاء عنصر المشاركة مجازاً على نحو ما يمكن أن يفهم من نسبة البكاء لهما كما في قوله تعالى: ﴿فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ ٱلسَّمَآءُ وَٱلْأَرْضُ﴾[٢] فهو (ضرب من التشخيص عن طريق الاستعارة المكنية[٣]، والتشخيص يتحقق من خلال إظهار المحسوسات أو المعنويات بصفات الإنسان ومشاعره، حيث تختفي عناصر التميّز بين الإنسان والكائنات الأخرى، فترتفع الأشياء إلى مرتبة الإنسان مستعيرة صفاته ومشاعره! ومعلوم أنه ليس من شأن السماء البكاء ولا من طبيعة الأرض أن تكون باكية، وفي هذا دلالة على إرادة الاستعمال المجازي عقلاً. ومما لا شك فيه أن إسناد البكاء إلى السماء والأرض أبلغ في تصوّر الفجيعة و إدراك حجم النازلة..)[٤]، والدعاء وفق هذا التصور الثاني ينحو صوب الهدف المذكور من طريق ما يصطلح عليه في (لغة الغموض) بأسلوب **الخروج من الاختيار إلى المقيد** وهو نمط أسلوبي في اللغة الغامضة (يشير إلى جملة غير منطقية تشير إلى تصور شيء، ولا تفيد معنى. مثال قولنا: (المقعد يمكن أن يشعر، بينما الحيوان والإنسان فقد يملكون الإحساس والشعور)[٥]. إن هذا الأسلوب

---

(١) أنظر معالم التوحيد، الشيخ جعفر السبحاني، ص ٢١٠ حيث ناقش في هذه الفصل مسألة سريان معرفة اللّه في الكون، وناقش النظريات التي تناولت موضوع تسبيح الموجودات في القرآن الكريم.

(٢) سورة الدخان، آية ٢٩.

(٣) الاستعارة المكنية تشبيه بشيء بآخر مع حذف المشبه به ويأتي بشيء من لوازمه، نحو قوله تعالى: (وَالصُّبْحِ إِذَا تَنَفَّسَ) ففيه تشبيه للصبح بالإنسان، ويقابلها الاستعارة التصريحية التي يصرح فيها بالمشبه، كما في قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ يُخْرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ﴾.

(٤) الدلالة القرآنية في فكر محمد حسين الطباطبائي، د. الشيخ شبر الفقيه، ص ١٢٧.

(٥) البرمجة اللغوية العصبية اللغوية في ٢١ يوماً، مصدر سابق، ص ١٧٨.

من الأساليب في التخاطب والاتصال يرمي إلى خلق حالة من الاتصال مع مؤدى العبارة ومضمونها، وبعث حالة أعمق من التجاوب والإحساس، فالأم مثلاً تقول لولدها: (لو كان الجدار يحسّ لبكى رحمة لحالي ورقّ لي) ومع أن الولد يعلم أن الجدار لا يشعر ولا يحسّ، إلا أن مضمون هذه العبارة سرعان ما تهزّ عاطفة الولد وتلامس أحاسيسه وتنقل له عمق إحساس ما تعانيه الأم وتحسّه من الألم. ونستطيع القول هنا أن الدعاء قارب هذا الأسلوب باعتبار أن القارئ البسيط للدعاء ليس في وراد فهم هذه الدلالة في المنظور الأعمق الدال على سريان الشعور في المنظومة الكونية حتى يتجاوب نفسياً من خلالها، بل التجاوب النفسي هو مما يخلقه السياق العفوي ووفق لغة الغموض. وعليه فالاتجاه نحو تفسير العبارة وفق أساليب هذه اللغة ليس اتجاهاً ترفياً نرمي منه الذهاب وراء كل بعيد والإتيان بكل جديد، بل هو توجّه يفرضه هذا الاعتبار.

إلا أننا قبل ذلك وبعده لابدّ أن نؤكد مرة أخرى على أصالة المنهج الإسلامي في طريقة تناوله مثل هذه الأساليب اللغوية الغامضة من جهة صدورها عن خلفية حقيقية، فنحن مثلاً (في هذا المقطع) نجد الدعاء وإن اعتمد نحو هذه المقاربة في بعث الإحساس النفسي إلا أنه في أسلوبه اللغوي الغامض لم ينحْ منحى (إريكسون) في اعتماد القوالب اللغوية المجردة مما يسندها من مضامين حقّة، وإنما بعث فيها القوة والحقانية من خلال ما تمتلكه العبارة موضع الاستشهاد من أصالة تستمدها من الحقيقة التكوينية من سريان الشعور في منظومة الكون وأجزائه على نحو ما ينسبه القرآن الكريم لعدم تحمل السموات والأرض لأمانة التكليف في قوله تعالى: ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴾[1].

ثم إن كلمة (**سَيِّدِي**) وكما أوضحنا سابقاً، يأتي بها الدعاء كلما كان محتوى الخطاب يتطلب شعوراً بالذلة وإخضاعا للنفس وإشعاراً بالصغار ونزولاً عن الكبر. وربما كان من الجدير أن نلاحظ أن مجيء عبارة (**وَأَنَا عَبْدُكَ**) هنا لها

(١) سورة الأحزاب، آية ٧٢.

موقعها الخاص فهي تعطي للضعف والمسكنة والحقارة معنىً مغايراً للمعنى المألوف في الذهن وتترك في النفس انطباعاً من شأنه أن يتدارك الآثار السلبية للمعاني المطروقة للذهن منها! والفرق يتّضح فيما لو تغيرت العبارة إلى مثل قولنا: فكيف بي وأنا الضعيف الحقير المسكين المستكين (من دون كلمة (**عبدك**))، إن من شأن هكذا تعبير عن الذات أن يرسّخ كل معاني الضعف السلبي ويبثّ المسكنة في النفس ويشعرها بالحقارة[١]!.

ثانياً: طور البناء، ويتناول الدعاء في هذا المقطع آخر مراحل البناء الروحي التي تهدف إلى تشييد الحب وإحكامه وتفعيل لغته واستثمار حصيلة الرجاء التي أسسها فيما سبق، بدءاً من قوله: (لأي الأمور اِلَيْكَ اَشْكُو... (إلى قوله): ... وَيا اِلهَ الْعالَمينَ). ويسلك الدعاء في تشييد الحب الإلهي وتعميقه مسلكاً تدرّجياً وفق عددٍ من المراحل:

- **الإقحام**

(يا اِلهي وَرَبّي وَسَيِّدِي وَمَوْلايَ لأي الأمور اِلَيْكَ اَشْكُو وَلِما مِنْها اَضِجُّ وَاَبْكي لِاَليم الْعَذابِ وَشِدَّتِهِ، اَمْ لِطُولِ الْبَلاءِ وَمُدَّتِهِ، فَلَئِنْ صَيَّرْتَنى لِلْعُقُوباتِ مَعَ اَعْدائِكَ وَجَمَعْتَ بَيْني وَبَيْنَ اَهْلِ بَلائِكَ وَفَرَّقْتَ بَيْني وَبَيْنَ اَحِبّائِكَ وَاَوْليائِكَ).

حيث يبتدأ بمقطع تحضيري، هو في الواقع تابع لما قبله ومبتنٍ عليه، فهو بعد أن عمل على سحب الداعي لاستحضار فكرة العذاب الأخروي وعظمته، جاء هنا، ليبني عليه هذه المقارنة والموازنة التي تهدف إلى إقحام الداعي نفسياً ضمن جو العذاب.

وهو هنا أولاً يقوم بحشد جملة من الأسماء أو الألقاب الإلهية على عادته في مثل هذه المقاطع، وقد تقدّم منّا مراراً أن صفّ هذه الأسماء الإلهية لا يجري على نحوٍ جزافي، كما ولا يراد منها محض الهيام والتلذذ لمحض إثارة الشوق

(١) وأغلب الظن أننا لو تتبعنا لفظة (الحقارة) و (الحقير) وما اشتق منهما في مصادر التراث الإسلامي، لما وجدناه يتجاوز بها حدود المعنى اللفظي الذي يعني الضآلة والصغر، دونما يتبادر من معناه من مدلول الهوان والضعة والتسافل الأخلاقي وما إلى ذلك.

والمحبة للّه تعالى (كما يقول البعض)، وإنما هذه التقديم داخل في صلب العملية التربوية وأهدافها. وعليه، فإن اختيارها وترتيبها يأتي على نحو قصدي للغاية ليس فيه أي نحو من أنحاء الاتفاق والارتجال. ومن هنا يحسن منّا أن نقف عند معاني هذه الأسماء والمضامين التي جاءت هذه الأسماء لمساندتها.

(يا اِلهي وَرَبّي وَسَيِّدِي وَمَوْلايَ)

فهو هنا يبدأ بالتذكير (بالألوهية) فيما تمثله من عهد بين العبد ومولاه بالطاعة، ثم (الربوبية) فيما تعنيه من خبرة المربي المتكفل الراحم بالعبد من جهة والعالم بخلقه وضعفه عن احتمال عقوبته، ثم (السيادة) بما تتضمنه من معاني الخضوع، وأخيراً (الولاية) فيما تشير إليه من بعدٍ للتكليف الإلهي يحمل طابع التكريم والارتقاء بالمؤمن.

وإيراد جملة الأسماء على هذا النحو من الترتيب يحمل طابعاً قصدياً، كما قلنا، فإذا كان غرض الدعاء من إيراد هذه الألقاب هو التأطير الذهني الخاص والتوجيه النفسي الذي يوائم المحتوى والاتجاه الكلي للدعاء في هذا المقطع أو ذاك، فإن آخر الأسماء الإلهية إيراداً هي المشكّلة للجوّ النفسي العام وذلك لأن الوجدان النفسي أو (العقل الباطن)[١] يبني عمله وانفعاله على آخر الخبرات النفسية أو أحدثها، وبعبارة أخرى فإن الانطباع النفسي الذي تتركه العبارة الأخيرة في سلسلة هذه الأسماء هو الذي يحكم الجو الذهني ويعطي المزاج النفسي والإطار الفكري الذي يتحرك الكلام ضمنه، وقد تقدم منّا هذا المعنى فيما سبق.

وعليه فإن تذكيره بالولاية هنا هو من أجل إعطاء علاقة العبد بربه تعالى بعداً ارتقائياً يسمو على مستوى التكليف والزجر بالعقوبة ويرتقي إلى سماء التربية الخاصة والرعاية المولوية في آخر أشواطها وغايات مراميها[٢]، والسبب في

---

(١) سيأتي في (البحوث التكميلية) كلام حول (العقل الباطن).

(٢) ويمكن اقتناص نحو هذا المعنى من مثل قوله عليه السلام في المناجاة الشعبانية: (إلهي أقِمني في أهلِ وِلايَتِكَ مُقامَ مَن رَجا الزّيادَةَ مِن محَبَّتِكَ). وقد تحدثنا عن (الولاية) الإلهية من جهة العناية الخاصة في أخر (الجزء الثاني) من هذا الكتاب.

هذا التذكير هو إدخال الداعي بشكل سلس ضمن جوّ العقوبة وتشكيل حاجز نفسي يمنع من تسرّب الآثار الانتقامية إليها، فهو يريد أن يكون التذكير بالعقوبة تذكيراً على مستوى الضعف عن احتمالها ولهذا قدّم (ربي) على (مولاي)، وجعل مبدأ التذكير بالعقوبة قوله: (يا إلهي) وجعلها المدخل لحيثية العقاب. ثم إن إضفاء طابع الخضوع على هذا النمط من التساؤل طابع سائد في هذا الدعاء المبارك من أجل إخراجه عن منحى الاعتراض على اللّه تعالى، ومن هنا جاء قوله: (**وسيدي**) قبل (**مولاي**). وبالجملة فإن التساؤل المذكور مأخوذ فيه (بنحو أساسي) التذكير بجري التكليف في بعد (الولاية) لما كان هدفه وغايته هو التأسيس لإثارة الحب للّه تعالى، وهذا المعنى يحتّم إعطائه معنى للتساؤل بعيداً عن الاعتراض أو التسخّط، وهو مدفوع قبل ذلك على قاعدة الشعور بالضعف عن احتماله لكونه صادراً عن المربي الخالق العليم الخبير، وإن كان مستنداً إلى الاستحقاق كما يشعر به قوله: (**يا إلهي**). وسنلاحظ بعد ذلك ما هو السّر في اختلاف هذا الترتيب عن الترتيب الذي يأتي في المقطع الذي يتلوه.

ويساعد على هذا المعنى من جري هذه الأسماء مجرى الضوابط في صيانة الشعور النفسي عن الانحراف والتشتت عن الهدف المذكور القضايا التالية:

١ ـ أن الدعاء هنا يسعى لإقحام الداعي ضمن مشهد العقوبة وذلك من طريق (الربط المزدوج) الذي هو أسلوب من (أساليب الغموض اللغوي) ويقوم على المفاضلة بين خيارين وترديد طرفيه بين أمرين على سبيل الموازنة بينهما، فيقول: (**لأي الأمور اِلَيْكَ اَشْكُو وَلِما مِنْها اَضِجُّ وَاَبْكي لِاليمِ الْعَذابِ وَشِدَّتِهِ، اَمْ لِطُولِ الْبَلاءِ وَمُدَّتِهِ**)[1] والغرض من ذلك ليس هو الموازنة والتفضيل بنظرٍ أولي بل إشغال الواقع النفسي به وتسريب آثار المشهد الأخروي إلى النفس من خلاله، وهذا يعني أنه افترض تورط العبد في العذاب قَبْلاً، وأنه أقرّ بهذا التورط

(١) تشبه هذه الصياغة ما جاء على لسان الإمام عليه السلام في (الخطبة الشقشقية): (فَصَبَرتُ عَلى طُولِ المُدْةِ وَشِدّةِ المحْنَةِ)! ألا يدل هذه التشابه على وحدة القائل، ويدعم أصالة نسبة الدعاء للإمام عليه السلام لفظاً ومعنى؟

مسبقاً! والتسليم بهذا المعنى والجري ضمن هذا السياق يتطلب تذكيراً بعظمة المخاطب تعالى وحيثيات هذا الخطاب؛ من جهة كونه تعالى له حق المحاسبة على تنكّب العبد عن سلوك طريق طاعته وعدم قيامه بحقه، وهو المربي العالم بضره ومسكنته والذي إليه يلجأ في شكاية ضعفه وفقره، إضافة لتذكيره بسيادته المقتضية لخضوعه أمامه، ومولويته التي من شأنها الارتقاء بشكايته عن مستوى الشعور بالضعف والفشل إلى حيث الهداية والقرب.

٢ ـ أن الدعاء يستخدم أسلوب شحنٍ نفسي من طريق هذه الصياغة الشرطية التي يتركها بدون جواب، فلاحظ الآن قوله: (فَلَئِنْ صَيَّرْتَنى لِلْعُقُوباتِ مَعَ اَعْدائِكَ وَجَمَعْتَ بَيْني وَبَيْنَ اَهْلِ بَلائِكَ وَفَرَّقْتَ بَيْني وَبَيْنَ اَحِبّائِكَ وَاَوْليائِكَ) إذ ظاهر الكلام يحمل نبرة اعتراضية توعّدية (إن صحّ التعبير) تجري مجرى (لئن فعلت كذا لأفعلن كذا) ومن شأن هكذا صياغة أن تشحن النفس بالعتاب الممزوج بالإدلال.. ذلك أن بتر الجملة الشرطية من شأنه أن يرفع سقف جزائها وما يعقبها[1]، ويستجيش في النفس المَوجَدة والعتاب ويوجهها إلى استحضار

---

(١) الأصل في الجملة الشرطية أن تتكون من (فعل الشرط وجوابه) مثل: إن زرتني زرتك. لكن جواب الشرط هذا قد يحذف أحياناً لأغراض بلاغية، منها الاختصار مثل قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّقُوا۟ مَا بَيْنَ أَيْدِيكُمْ وَمَا خَلْفَكُمْ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ يس، ٤٥. أي: (أعرضوا). وقد يحذف لغرض التهويل وليكون وقعه في النفس عظيماً فتذهب في تصوره كل مذهب من الهول والعظمة مثل قوله تعالى: ﴿وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذْ وُقِفُوا۟ عَلَى ٱلنَّارِ﴾ الأنعام، ٢٧، أي: لرأيت أمراً عظمياً يقصر التعبير عن وصفه! وكما تقول لطفلك: (واللّه إن قمت لك..) وتسكت، مما يجعل فكره يذهب إلى أنواع من المكروه وأليم من العقاب فوق ما يتصور، وهذا أبلغ من قولك: (واللّه لئن قمت لك لأضربنك). والكلام في هذه الجملة الشرطية المحذوفة الجواب يجري هذا المجرى والمؤدى البلاغي..

لكن قوله: (فَلَئِنْ صَيَّرْتَنى لِلْعُقُوباتِ مَعَ اَعْدائِكَ وَجَمَعْتَ بَيْني وَبَيْنَ اَهْلِ بَلائِكَ.. إلخ) ليست جملة شرطية فحسب بل هي تتضمن قسماً محذوفاً، فقد ذكروا في محله أنه (قد يؤتى باللام الموطئة للقسم قبل الشرط للتنبيه على القسم المحذوف كقولك: (لئن لم تأتني لأقطعن عنك العون) أي: واللّه إن لم تأتني) أنظر: معاني النحو، مصدر سابق، ج ٤، ص ٢١٢. واللام في قوله: (فلئن..) هي على ما يبدو اللام الموطئة للقسم المحذوف. مع أنه في الواقع لم يحذف جواب الشرط، بل عمل على اختزاله وتحويره في الجملة التي تعقب هذا القسم في قوله: (فَهَبْني يا اِلـهى وَسَيِّدي وَمَوْلايَ وَرَبّي صَبَرْتُ عَلى عَذابِكَ فَكَيْفَ اَصْبِرُ عَلى فِراقِكَ..) ومفاده إجمالاً وإن كان هو عدم الاحتمال، إلّا أنه عمل على إخراج المعنى في أسلوب بياني لطيف ومؤدى بلاغي عظيم، راعى فيه من جهة: إخراج الشرطية مخرج القسم توخياً لعدم بروز الكلام بصورة توعدية اعتراضية فجة. كما راعي الأدب مع اللّه تعالى بحذف القسم وأقام ما يدل عليه حتى لا يبرز الكلام في صورة الندية والمواجهة! إلى جانب حذفه جواب =

حيثيات الدفاع عن الذات! ثم هو في قمة الموجة من العتاب والشحن النفسي يبادر إلى قطع هذا السياق وإبداله بسياق تساؤلي آخر يتلقى حالة الشحن النفسي هذه ويستثمرها (كما سيأتي). والحاصل أن غرض الدعاء هنا هو الشحن النفسي وتحويل مشهد الخوف الذي يستثيره صدر الجملة المذكورة صوب استحثاث الحب للّه تعالى، ولا يتم هذا إلا من خلال تأطير المشهد المذكور نفسياً والنظر إليه من زاوية الولاية (**مولاي**) ذلك أن من شأن هذا المعنى الارتقاءُ بمستوى العتاب المذكور عن استثارة الذات من منطلق الدوافع الحسّية وسطحية الأنا الحيوانية إلى مستوى الشعور بالأهداف الكبرى لقانون العقوبة البعيدة عن الانتقام والتشفي، وسنلاحظ بعد هذا المقطع كيف يستبدل الدعاء لفظ (**ربي**) بـ(**مولاي**) لما كان غرضه هناك استحضار العذاب الحسّي أولاً ثم التحول به نحو العذاب المعنوي (فلاحظ).

٣ ـ ويؤكد ما سبق حرص الدعاء على تخليص العقوبة من آثارها السلبية، ففي الوقت الذي يحرص فيه على أن تقوم العقوبة بدور التنبيه (وهو ما يتضح من إجراء الحوار على لسان الداعي) يحرص أيضاً على استبعاد آثار العقوبة عندما يعبّر بـ(**صَيَّرْتَني لِلْعُقُوباتِ**)، فالصورة التي يرسمها هنا هي صورة إسلام العبد للعقوبات من دون إدخالٍ للّه تعالى في المشهد العقابي، وهو تعبير له دلالة بالغة الأهمية، ومثله في قوله: (**وَجَمَعْتَ بَيْني وَبَيْنَ أَهْلِ بَلائِكَ**) ولم يقل: أهل عقابك، وهو يشي بحرصٍ كبيرٍ على إعادة صياغة العقوبة في صورة نقية من دوافع الانتقام، الأمر الذي سيؤثر لا شكّ على إمكانية بناء جسور الحب فيما بعد. ويؤكد هذا المعنى قوله بعدها: (**وَفَرَّقْتَ بَيْني وَبَيْنَ أَحِبّائِكَ**

= الشرطية (ظاهراً) من أجل أن يشحن النفس بالعتاب وتجري في سياق ما يعين عليه، وليهيئها من خلال ذلك لخطاب وجداني يستثير مواجد الألم النفسي ويتّجه صوب تحوير هذا الجواب بأسلوبٍ يمزج بين الخوف والإدلال واستدعاء الألم والأمل واستحثاث الحب والشوق وهو ما نلاحظه بعد ذلك في تعقيبه بقوله: (فَهَبْني .. صَبَرْتُ عَلى عَذابِكَ فَكَيْفَ اَصْبِرُ عَلى فِراقِكَ..)، وأنت الحاكم بعظمة هذا الكلام وجمال هذا الأداء وعمق تأثيره النفسي، وما أحراه بمثل وصف أبن أبي الحديد لبعض المعاني التي احتوتها خطبته عليه السلام الموسومة بالغراء، حين قال: (وهذه اللطائف والدقائق من معجزاته عليه السلام التي فات بها البلغاء ، وأخرس الفصحاء)!!!

وَأَوْلِيائِكَ) فالتركيز هنا واضح على استثارة الحب للّه من طريق تهيئة الأرضية له، فنسبة الداعي إلى أحباء اللّه وأوليائه يراد منه تدعيم فكرة الإنسان عن ذاته[١] وتصويرها له بانتسابه إليهم (أي إلى الأولياء) وهذا المعنى يدعم كذلك ما تقدّم من فكرة تصدير الكلام بالولاية التي تستثير هذا المعنى.

والمعنى المتقدم جدير بالملاحظة، ليس في هذا الموضع من الدعاء فحسب، بل في مجمل الدعاء، حيث نجد حرصاً بالغاً على تقديم مشاهد العقوبة والخبرات المستكرهة في صورة راقية وألفاظ مهذبة وتعابير نقية من كل ما يشعر بالخشونة أو يثير حالة الاستياء المباشر والغلظة، فهو إما أن يكنّي[٢] عنها كقوله: (فَكَيْفَ احْتِمالي لِبَلاءِ الآخِرَةِ) وإمّا يخرجها مخرج التساؤل كقوله: (أتراك معذبي.. أتسلط النار..)[٣]، وهو يهدف من ذلك إلى بناء جسور التواصل وتحقيق حضور دائم من أجل تنمية علاقة الحب، حيث تشير (دراسات سيكولوجية اللغة) إلى أن العبارات الفجّة التي تحمل نبرة عدوانية وتجبه المستمع بألفاظ خشنة (تميل إلى توليد إحساس بالقلق لدى المستمع يكتسبه من دون وعي... ويميل البعض- وربما معظم الناس- إلى الشعور بأنهم مدفوعون أو يقعون تحت ضغطٍ عند سماع هذا الاستخدام العدواني المتعنّت للغة. ومع أن المتكلم لم يقل شيئاً مباشراً يبرر هذا الشعور بالضغط فإنهم يميلون إلى أن يسمعوا - على المستوى اللاواعي- أن المتكلم يصرّ على تبني الرأي أو الحكم الذي يصرح به. هذا الإحساس يتهدّد الاستقلالية الذاتية للمرء ويخلق قدراً معيناً من المقاومة، بل والغضب، لدى المستمع، مما يؤدي إلى الإضرار بأهداف المتكلم. كما يمكن لأنماط لغوية معينة، سواء كانت عدوانية، أو متعنتة، أو تقييدية أن تشعر الآخرين

(١) تقدم منّا في نهاية (الجزء الثاني) الكلام عن (مفهوم الذات self concept) أو (فكرة المرء عن نفسه) فراجع.

(٢) يكني: يشبّه بطريقة مبهمة.

(٣) وقد تقدم أيضاً في (الجزء الثاني) أن هذا الأسلوب في التعبير هو من أهم خصائص أدبه عليه السلام.

بالاغتراب، وتؤثر بالسلب على عملية الفهم)[١].

٤ -ويساعد على المعنى السابق كذلك الحرص البالغ على إخراج الخطاب إخراجاً تدرّجياً يراعي فيه النقلة والتحوّل، فلو عبّر بقوله: فلئن صيرتني للعقوبات مع أعدائك وفرقت بيني وبين أوليائك.. لم يكن لهذا التعبير وقع في النفس، ولم يعد صالحاً للتوظيف في المنحى التربوي، لما يحمله من طابع تناشزي يفضي إلى تشتت ذهن السامع عندما ينتقل بين (**اَعْدائِكَ**) و (**اَوْليائِكَ**) بل هو يزيد في عزلة (الداعي) عن الطائفة الثانية ويوحي له بالبعد أكثر من طريق الإيحاء له بضخامة النقلة النفسية بين (**اَعْدائِكَ**) و(**اَوْليائِكَ**)، إضافة إلى أن هذه النقلة فيها ما لا يخفى من ثقل الأسلوب الوعظي، بينما لو قارنّا التعابير السابقة بالتعبير الذي اختاره الدعاء بقوله: (**فَلَئِنْ صَيَّرْتَنى لِلْعُقُوباتِ مَعَ اَعْدائِكَ وَجَمَعْتَ بَيْني وَبَيْنَ اَهْلِ بَلائِكَ وَفَرَّقْتَ بَيْني وَبَيْنَ اَحِبّائِكَ وَاَوْليائِكَ**) فسنجد بوناً[٢] واسعاً وفرقاً واضحاً ودلالة مهمة وقصدية ظاهرة في سوق العبد في مضمار الحب، باعتبار أن فيها ترتّباً قيادياً واضحاً جداً بين الصور التالية: (**اَعْدائِكَ .. اَهْلِ بَلائِكَ .. اَحِبّائِكَ وأَوْليائِكَ**)، فهو ينتقل من العدو إلى أهل البلاء، ثم إلى الأحباب ثم إلى الأولياء. كذلك بين **صَيَّرْتَنى .. جَمَعْتَ .. فَرَّقْتَ** .. فإن فيها: **تخلي** ثم **إقحام** ثم **إفراد**.. فها هنا **مزج فني** وإخراج ارتقائي سلس يُعدّ الداعي من طريقه لما بعده.

- **التحوّل**

(فَهَبْني يا اِلـهى وَسَيِّدِي وَمَوْلايَ وَرَبّي صَبَرْتُ عَلى عَذابِكَ فَكَيْفَ اَصْبِرُ

(١) الذكاء الاجتماعي، كارل ألبريخت، ص (١١٩-١٢٠). ويضيف الكاتب: (ويمكن أن نشير إلى أن هذه الصور اللغوية الفاسدة بأنها لغة « قذرة»، ولا نقصد من هذا أنها بذيئة بل إنها تلوث عملية التواصل. وتشتمل اللغة القذرة على أنواع من العبارات واختيارات الكلمات التي يمكن أن تسهم في تخويف، أو إهانة، أو إغضاب، أو عزل الآخرين أو التشويش عليهم.
وعلى النقيض من هذا، نجد أن اللغة «النظيفة» تستغل أنماطاً لفظية محايدة واختياراً للكلمات يستحضر حالة من التعاطف والانفتاح العقلي وتبادل الأفكار بشكل حر..).

(٢) البون: المسافة ما بين شيئين.

عَلى فِراقِكَ، وَهَبْني (يا اِلـهي) صَبَرْتُ عَلى حَرِّ نارِكَ فَكَيْفَ اَصْبِرُ عَنِ النَّظَرِ اِلى كَرامَتِكَ اَمْ كَيْفَ اَسْكُنُ فِي النّارِ وَرَجائي عَفْوُكَ).

ونواجه فصلاً آخر يتلو سابقه، وهو التحوّل، متمثلاً في انعطاف أسلوب الدعاء وسياقه من الشرطية المبتورة الجزاء (أو التي لا جزاء لها) إلى صياغة أخرى تعتمد إثارة تساؤلٍ ينطوي على توجيه معاني العذاب الحسيّ إلى العذاب المعنوي[1]؛ فنحن هنا نلاحظ تحولًا في نبرة الخطاب (التفاعلي) من الشحن النفسي الذي تتركه الجملة الشرطية المذكورة إلى العتاب الوجداني الرقيق الذي يستثمر التحوّل من صور العذاب الحسيّ إلى العذاب المعنوي. ويمكن النظر إلى هذا التحوّل من خلال عددٍ من الأبعاد التالية التي تحكم آلية التحوّل المذكور:

١ ـ انعطاف السياق وتحوّل الكلام من الشرطية إلى الاستفهام، وتحوّل مضمون الشرطية التي يراكم فيها الشحن النفسي إلى سياقٍ آخر من التفريغ الانفعالي؛ فقد استطاع الدعاء، ومن طريق المزج الفني بينهما، أن يوصل (الشحن النفسي) بـ (التفريغ الانفعالي)، فلو دققنا النظر لوجدنا أن الدعاء هنا يتلقّى مشاعر النفس المشحونة وهي في قمة جيشانها واندفاعها ويوجهها نحو استذكار الحب الإلهي عبر صياغةٍ أخرى أكثر رقة؛ يستبدل فيها المشاعر الحسّية إلى مشاعر معنوية رقيقة تستثير الحب) مما يؤكد أن المنهج يتّجه نحو تفريغ الحالة الوجدانية عند هذه النقطة من أجل تشييد العلاقة والارتقاء بها فهو يسارع إلى توجيه المحتوى النفسي للعتاب المذكور وملئه بمضامين الحب والشوق للّه تعالى حيث يبتر السياق عند اللحظة الساخنة من العتاب والنفس تعيش طوفاناً تراكمياً من المشاعر ويحرفها صوب ملئها بمضامين الإدلال والحب وتوجيهها جهة استذكار العشق الإلهي عبر صياغة أخرى ترتقي بالإحساس

---

(١) المقصود بالشرطية المبتورة الجزاء قوله: (فَلَئِنْ صَيَّرْتَنى لِلْعُقُوباتِ مَعَ اَعْدائِكَ وَجَمَعْتَ بَيْني وَبَيْنَ اَهْلِ بَلائِكَ وَفَرَّقْتَ بَيْني وَبَيْنَ اَحِبّائِكَ وَاَوْليائِكَ) والتي يربطها مباشرة بتساؤل من شأنه تحويل النظر من مشاعر العذاب الحسي إلى الآخر المعنوي، وهو قوله: (فَهَبْني يا اِلـهى وَسَيِّدِي وَمَوْلايَ وَرَبّي صَبَرْتُ عَلى عَذابِكَ فَكَيْفَ اَصْبِرُ عَلى فِراقِكَ..).

المادي للنار والعذاب صوب الإحساس المعنوي للبعد والفراق (**فَكَيْفَ اَصْبِرُ عَلى فِراقِكَ**).

٢ ـ أسلوب التساؤل الذي يعتمد نهجاً ذكياً في الربط من شأنه أن يقنع العقل بوجود هذا الارتباط، فمن المعلوم أن (تقديم الأفكار في شكل عباراتٍ مترابطة يمكن أن يكون مقنعاً للغاية، ويمكن أن يحرك الشخص في اتجاه السلوك المرغوب. إن كانت العبارة الأولى قد ثبتت صلاحيتها من خلال التجربة فسوف يقبلها العقل الباطن ويقبل الرابطة على أنها صحيحة حتى مع غياب أي أساس يدعم هذه الحقيقة)[1]. والربط بين العذاب الحسّي والعذاب المعنوي يستند إلى خلفية مستورة غير ظاهرة تتسرّب إلى الوجدان ضمناً وتعطي قناعةً بهول العذاب المعنوي وشدّته إذا ما قورن بالعذاب الحسي وعدم احتماله[2]. وهي مقارنة تحمل في ظاهرها لوناً من ألوان الإبهام الشديد ويمكن اعتبارها من هذه الجهة من (المترادفات المركبة: حيث يشار إلى تجربتين مختلفتين على أنهما شيء واحد)[3].

٣ ـ كما أن هذا الأسلوب من المقارنة يقارب ما يعرف في (لغة الغموض) بـ(المقارنة غير المحددة: حيث لا يكون للمقارنة مقابل)[4]، وهو ما يظهر على العبارة موضع البحث: (**فَهَبْني صبرت.. فَكَيْفَ اَصْبِرُ ... وَهَبْني صبرت.. فَكَيْفَ**

(١) علّم نفسك البرمجة اللغوية العصبية، ستيف بافيستر وأماندا فيكرز، ص٢٦٥

(٢) ربما كانت الخلفية التي تولد هذه القناعة بتساوي هذين العذابين غير ظاهرة، لكن بالتأمل يتضح أنها تستند إلى تجذر الضعف والمسكنة التي يحسّ بها العبد عند الشدائد والفاقة، والحب الفطري الذي جبل عليه الإنسان في وجدانه وانطوت عليه فطرته، واللذان يستثيرهما النص من خلال هذه العبارات واللغة الفنية والفبركة التعبيرية كما ذكرنا. لكن الشرّاح نظروا إلى هذه المقارنة نظرة سطحية ولم يبينوا لنا الوجه فيها إلا من ظاهر النص. يقول العلامة بحر العلوم: (وفي هذه الفقرة دلالة على أشدّية نار الفراق من نار جنهم، فإنها نار اللّه الموقدة المطّلعة على الأفئدة..) من دون أن يقدم لنا وجهاً آخر وراء دلالة النص) أنظر: أسرار العارفين، ص ٣٠٩ وسنعرف قريباً وجهاً آخر يمكن من خلاله فهم حقيقية ووجاهة هذه المقارنة.

(٣) المصدر السابق، ص ١٨٤.

(٤) بمعنى: (عدم وضوح مرجع المقايسة فيها)، أنظر: البرمجة اللغوية العصبية في ٢١ يوماً، مصدر سابق، ص ١٧٦.

اَصْبِرُ..) فالكلام هنا جارٍ من حيث الاستبعاد على المقارنة بين صبرين: الألم الحسّي من جهة والألم المعنوي من جهة أخرى، وعليه فهو يسير في قلب هذه الموازنة والتحوّل بينهما على أساس نمطٍ فني في التحوّل من المشاعر الحسيّة إلى المشاعر المعنوية. والملاحظ أن الدعاء يقحم هنا جملة من الأسماء الإلهية بقوله: **(يا اِلـهى وَسَيِّدِي وَمَوْلايَ وَرَبّي)** وقد قدّمنا أن الترتيب بين هذه الأسماء ترتيب مقصود لوحظ فيه تصاعدها من حيث الأهمية، ويأتي في المقدمة من حيث الأهمية اللقب الأخير الذي يسبغ الأثر النفسي على هذه المقارنة التي أريد من خلالها التحوّل من العذاب الحسي نحو العذاب المعنوي.

ولنا أن نتساءل عن آلية عمل هذه المقارنة في إحداث التحوّل المذكور؟ وما هو سرّ التأثير النفسي الذي يتركه على مستوى تصعيد الحالة الروحية! ما يظهر لدى التأمل أن الصيغة المذكورة تنطوي على إقناع مبطن بطرف المقارنة الأول وتبقي الطرف الآخر في حالة احتمال، فقوله: **(فَهَبْني يا اِلـهى وَسَيِّدِي وَمَوْلايَ وَرَبّي صَبَرْتُ عَلى عَذابِكَ)** تعطي التسليم ولو جدلاً بإمكانية تحمّل هذا العذاب؛ أي أنه يُقنع النفس بإمكانيةٍ مّا ولو على مستوى التصوّر والخطور النفسي والإقرار الجدلي! لكن مثل هذا الإقرار يحدث حالة من المقاومة النفسية والتوتر والقلق من نفس هذا التصوّر البغيض والمشاعر المستكرهة، ومن شأن ذلك جعل النفس تقبل على أية ضمانة من شأنها تخفيف هذا التوتر والقلق، والدعاء يقرن هذه الحالة مباشرة بطريق سهل وهو الهرب إلى نفس جهة الخوف والقلق (وهو رب الأمر ومن له الحكم ومن بيده القرار الأخير) فيقول مباشرة: **(فَكَيْفَ اَصْبِرُ عَلى فِراقِكَ)**! وهو سرّ الحرص في هذه الصياغة على إضافة العذاب والفراق إلى المخاطب (أي اللّه تعالى) عندما يعبّر بـ: **(عذابك)** و **(فراقك)**، وقل مثله في المقارنة الثانية: **(وَهَبْني (يا اِلـهي) صَبَرْتُ عَلى حَرِّ نارِكَ فَكَيْفَ اَصْبِرُ عَنِ النَّظَرِ اِلى كَرامَتِكَ)**[1].

---

(١) وهذه الطريقة من التحول تؤكد ما أشرنا إليه من العلاقة بين الخوف والرجاء، وأن الخوف يمثل عاملاً محفزاً لاستنبات الرجاء، وأن منهج الدعاء في تشكيل عاطفة الحب يقوم على المزاوجة المذكورة.

وبالجملة فهو يطرح هذه القضية في شكل تساؤل مبني على افتراض: (**فهبني صبرت..**) يتبعه بتساؤل غامض (**فكيف أصبر..**). والافتراض الأول على أنه محض افتراض إلا أن غرضه تسريب صورة العذاب والرضا به والصبر على احتماله (ولو على مستوى الفرض).. ومن شأن ذلك تسريب المشهد إلى (العقل الباطن) الذي يقبل بمثل هذا المعنى ويصبح له عند ذلك آثار خطيرة على مستوى إثارة القلق واستقراره في النفس، ثم إن إردافه هذه الحالة من القلق بتساؤل غامضٍ وهو قوله: (**فكيف أصبر..**)؟ وهو تساؤل يربك الحساب النفسي، فإن السؤال بـ(كيف)، هنا، سؤال مشوش غائم غير دقيق، وجعله بإزاء العذاب الحسيّ يعني تضخيم شدّة العذاب المعنوي وهو عذاب الفراق والبعد عن اللّه تعالى، وهذا النحو من الموازنة بين العذابين والمقارنة بينهما من شأنه إحلال (المعنوي) محل (الحسّي) وتأجيج عاطفة الحب.

٤ - إلى جانب ذلك فإنه يمكن النظر إلى هذه المقارنة وتأثيرها من زاوية المضامين، فإن المقارنة السابقة، وإن كانت تحمل إبهاماً في الظاهر (كما سبق) لكن التأمل فيها يعطي أن هناك اختيارية وانتقائية فائقة الجمال وقصدية عميقة المؤدى يستثير بواسطتها الدعاء حسّ الحب إلى جانب تعميق الخوف، فإن المقايسة السابقة هي في واقعها صحيحة، والإبهام ليس إلا في الشكل. والدعاء هنا يضع الداعي بين مقارنتين حقيقيتين يمكن له أن يتلمّس المفارقة فيهما، فبإزاء العذاب الحسّي الظاهري يوجد عذاب أعظم منه هو عذاب الفراق للّه تعالى ونسيانه[1]، والعبارة تريد أن تستثير في النفس الشعور بنسيان اللّه تعالى للعبد بإزاء ما يكون للشعور بحضور رحمته العامة وتجليها من آثار.. ونجد القرآن يصوّر لنا هذه المفارقة في مشهد من مشاهد القيامة عندما يعلن للعاصين وهم في غمرة العذاب بقوله: ﴿فَذُوقُواْ بِمَا نَسِيتُمْ لِقَآءَ يَوْمِكُمْ هَٰذَآ إِنَّا نَسِينَٰكُمْ وَذُوقُواْ عَذَابَ

(١) وإلى هذا المعنى ذهب بعض العارفين أيضاً عندما اعتبر أن الكلام المذكور إشارة إلى مرتبة من مراتب الصبر وهو (الصبر عن اللّه)، أنظر: الأربعون حديثاً، للسيد الإمام الخميني ﷺ، حديث ١٦، ص٢٥٢.

﴿ٱلْخُلْدِ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾[١] فأشدّ من العذاب انقطاع الأمل من الخلاص، فيكفي أن الرحمة الرحمانية قد ألغتهم من حسابها وأسلمتهم إلى موجات العذاب في دارٍ (لَيْسَ فِيهَا رَحْمَةٌ وَ لَا تُسْمَعُ فِيهَا دَعْوَةٌ وَلَا تُفَرَّجُ فِيهَا كُرْبَةٌ..)[٢].

كذا الحال فيما تستثيره عبارة **(النظر إلى كرامتك)**، باعتبار أن العذاب الجسمي في النار متصل بالعذاب النفسي اتصالا وثيقاً، فمن ذلك ما يصوّره القرآن لنا من اطلاع أهل النار على أهل الجنة ومحاورتهم لهم محاورة من يبصر ويسمع: ﴿وَنَادَىٰٓ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ أَصْحَٰبَ ٱلْجَنَّةِ أَنْ أَفِيضُوا۟ عَلَيْنَا مِنَ ٱلْمَآءِ أَوْ مِمَّا رَزَقَكُمُ ٱللَّهُ ۚ قَالُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ حَرَّمَهُمَا عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ﴾[٣]، وورد في الخبر عن الإمام أبي عبد اللّه عليه السلام قال: قال رسول اللّه صلى الله عليه وآله وسلم: (إنّ العبدَ ليُحبسُ على ذَنبٍ من ذُنوبهِ مِائةَ عامٍ، وإنّه لينظرُ إلى أزواجهِ في الجنّةِ يَتنعّمنَ)[٤]، ويتوافق هذا المعنى مع ما رواه (علي بين إبراهيم القمي في تفسيره عن الصادق عليه السلام قال: (ما خلقَ اللّه خَلقاً إلاّ جعلَ له في الجنةِ منزلاً وفي النار منزلاً، فإذا دخلَ أهلُ الجنةِ الجنةَ وأهلُ النارِ النارَ نادى مُنادٍ: يا أهلَ الجنة، أشرفوا، فيشرفون على أهلِ النار، وترفعُ لهمْ منازلهمْ فيها، ثم يقالُ لهم، هذه منازلكم التي لو عَصيْتم اللّهَ لدَخلتموها يعني النار، قال: فلو أن أحداً ماتَ فرحاً لمات أهلُ الجنةِ في ذلك اليومِ فرَحاً لما صُرفَ عنهم من العذابِ، ثم ينادي منادٍ: يا أهلَ النارِ ارفعوا رؤوسَكم، فيرفعونَ رُؤوسَهم فينظرونَ منازلَهم في الجنةِ وَما فيها من النعيم، فيقالُ لهم: هذه منازلُكم التي لو أطعْتم ربّكم لدخلتموها، قال: فلوْ أنَ أحداً ماتَ حزناً لماتَ أهلُ النار حُزناً، فيُورثُ هؤلاء منازلَ هؤلاءِ، ويُورَثُ هؤلاءِ منازلَ هؤلاءِ، وَذلكَ قولُ اللّه ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْوَٰرِثُونَ ۞ ٱلَّذِينَ يَرِثُونَ ٱلْفِرْدَوْسَ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾[٥].

---

(١) السجدة، آية ١٤.

(٢) نهج البلاغة، من عهده عليه السلام إلى محمد بن أبي بكر حين قلده مصر.

(٣) سورة الأعراف، آية ٥٠.

(٤) بحار الأنوار، العلامة المجلسي، ج ٧٠، ص٣٣١.

(٥) السهيل في شرح دعاء كميل، ص (٣٠٣ ـ ٣٠٤).

كما يمكن الإشارة أخيراً إلى المزاوجة بين (السكون) في النار و(الرجاء) في الخلاص منها في قوله: (**اَمْ كَيْفَ اَسْكُنُ فِي النّارِ وَرَجائي عَفْوُكَ**)، بلحاظ التعبير بالسكن الملازم للإقامة المطبقة إلى جانب التطلّع إلى المغفرة والصفح والانعتاق..!

٥ ـ ثم إننا عند التأمل في حيثيات المقارنة المذكورة، نلاحظ دقة فنية في جوانب الاشتراك المذكور حيث يقول: (**فَهَبْني يا اِلـهى وَسَيِّدِي وَمَوْلايَ وَرَبّي صَبَرْتُ عَلى عَذابِكَ فَكَيْفَ اَصْبِرُ عَلى فِراقِكَ، وَهَبْني (يا اِلـهي) صَبَرْتُ عَلى حَرِّ نارِكَ فَكَيْفَ اَصْبِرُ عَنِ النَّظَرِ اِلى كَرامَتِكَ اَمْ كَيْفَ اَسْكُنُ فِي النّارِ وَرَجائي عَفْوُكَ**) فلاحظ الآن طرفي الاقتران والعلاقة بينهما:

عَذابِكَ .... **فِراقِكَ**

حَرِّ نارِكَ........................... **النَّظَرِ اِلى كَرامَتِكَ**

اَسْكُنُ فِي النّارِ.......... **وَرَجائي عَفْوُكَ** (تأميل العفو!)

إن هذا المزج ليس هو الآخر مزجاً عشوائياً بل هو مزج دقيق جداً روعي فيه متطلبات النقلة النفسية من العذاب الحسي نحو العذاب المعنوي من جهة، وبناء جسور الحب من ناحية أخرى؛ فإن عذاب الفراق والبعد عن المحبوب يشابه العذاب الحسّي في أن كليهما يمثل معاناة ومكابدة وألماً، كما أن مقابلة الصبر على (حرّ النار المتوقدة) مع الصبر عن (النظر إلى مِنَح اللّه تعالى وعطاياه غير المتوقعة وكراماته التي لا تقف عند حدّ) يشترك كلاهما في حرارةٍ؛ مصدر إحداهما النار الحسّية ومصدر الأخرى (نار التأسف) الداخلية. وأخيراً فإن (السكن في النار) بما يمثله السكن من التوطّن وتوطين النفس على الإقامة الدائمة يتعارض مع (تأميل العفو) وتوقعه في أي لحظة، فهما معنيان متعارضان، ومن شأن هذا التعارض أن يحدث حالة من القلق الذي لا يهدأ، فإن (السكن في النار) يتطلب إقراراً باليأس من الخلاص يريح

النفس فـ(اليأس إحدى الراحتين)[١] وأنى له باليأس وهو يطمع في الصفح ويتطلع في كل آنٍ إلى العفو؟! وهكذا نلاحظ مزاوجة وربطاً فنياً بين الألمين: الحسّي والمعنوي!.

٦ ـ وعدا عن علاقة الربط بين المفردات السابقة، فإن نفس التحوّل والتدرّج بين الفقرات السابقة يمكن عدّه من الأساليب الفنية التي تسهم في هذا التحوّل، حيث يمكن ملاحظة التدرّج والتحول من (العذاب ثم حرّ النار ثم التوطّن في النار) إلى جانب (الفراق ثم النظر إلى كرامة اللّه وعطاياه ثم رجاء العفو) حيث نجد بينها ترتّباً في التحوّل، فإن الفراق بما يختزنه من معنى قطع علاقة القرب ووشائج الرحمة[٢] يأتي في مقدمة أخطر الأمور وأولاها بالتنبيه، حيث يُعد النظر إلى كرامة اللّه من توابعه وامتداداته؛ فانقطاع رحمة اللّه وعطاياه عنه أولاً، ثم النظر إلى ما يحبو به اللّه تعالى منها ويفيضه على الآخرين ثانياً، فأشدّ من (الحرمان من العطاء)، النظرُ إلى ما يفاض منه على الآخرين من دون حساب، وأعظم من ذلك أن يعيش وضع الحيرة في الصبر على النار أو تأميل العفو وتوقّع العتق ورجاء الخلاص!.

وبالجملة فهذه المزاوجة بين المعاني المحسّة[٣] والأخرى المعنوية المرهفة ودفع المشاعر النفسية للتحوّل من الأنماط الحسّية نحو الأخرى الروحية (وفق هذا النحو)، يؤكد اتجاهاً واضحاً وقصدياً (في المقطع محل البحث) في أن المنهج يتحول لجهة استثارة الحب وبناء العلاقة

---

(١) ورد هذا المعنى في بعض الكلمات المنسوبة لأمير المؤمنين عليه السلام، وقال البحتري:

واليأس إحدى الراحتين ولن تجد — تعب كظن الخائب المغرور

(انظر: شرح النهج، للحديدي، ج١٦، ص ٩٨).

(٢) من الواضح أن فراق اللّه تعالى ليس فراقاً مكانياً، كما أن نسيان اللّه للعبد ليس نسيان علم، فالفراق هو ما يقابل حضور رحمة اللّه تعالى وتجلياتها والشعور بعنايته ولطفه، كما أن البحث عن اللّه تعالى ليس بحثاً عن ذاته تعالى وليس السؤال بـ(أين كنت يا ولي المؤمنين) سؤالاً عن جهة حصوله ومكان تواجده بل البحث هنا عن الرحمة المفتقدة والرعاية الشاملة التي يقابلها الإهمال والنسيان والإعراض والطرد (والعياذ باللّه تعالى).

(٣) أسم المفعول من (أحسّ).

على أساسه، ويؤكد الدقة والعناية التي تساند المنهج التربوي القصدي وحضوره[١].

- **التفعيل والتصعيد**

(فَبِعِزَّتِكَ يا سَيِّدى وَمَوْلايَ أُقْسِمُ صادِقاً لَئِنْ تَرَكْتَني ناطِقاً لاِضِجَّنَّ اِلَيْكَ بَيْنَ اَهْلِها ضَجيجَ الاْمِلينَ (الاْلِمينَ) وَلاَصْرُخَنَّ اِلَيْكَ صُراخَ الْمَسْتَصْرِخينَ، وَلاَبْكِيَنَّ عَلَيْكَ بُكاءَ الْفاقِدينَ، وَلاَنادِيَنَّكَ اَيْنَ كُنْتَ يا وَلِيَّ الْمُؤْمِنينَ، يا غايَةَ آمالِ الْعارِفينَ، يا غِياثَ الْمُسْتَغيثينَ، يا حَبيبَ قُلُوبِ الصّادِقينَ، وَيا اِلهَ الْعالَمينَ).

وهو الفصل الأخير والذي يعنى باستثارة الحالة الوجدانية وتصعيد عاطفة الحب من طريق صياغة تفاعلية لخطاب رقيق يستقطب المشاعر ويحشّد فيها كل أدوات التفعيل النفسي والتحريك الوجداني: **التفعيل** والصياغة النفسية التي تحمل طابع **التصعيد والتوجيه**.

التفعيل النفسي

حيث نلاحظ التركيز على إثارة أجواء صاخبة مقترنة بالخطاب المباشر المحرك للمشاعر الوجدانية، ومن شأن ذلك إحداث نقلة نفسية على الجانب التفاعلي الوجداني حيث تغيب فيها الحالة المنطقية العقلية في التعاطي: (فَبِعِزَّتِكَ يا سَيِّدى وَمَوْلايَ أُقْسِمُ صادِقاً لَئِنْ تَرَكْتَني ناطِقاً لاِضِجَّنَّ اِلَيْكَ بَيْنَ اَهْلِها ضَجيجَ الاْمِلينَ وَلاَصْرُخَنَّ اِلَيْكَ صُراخَ الْمَسْتَصْرِخينَ، وَلاَبْكِيَنَّ عَلَيْكَ بُكاءَ الْفاقِدينَ).

---

(١) والدعاء، ومن أجل إحداث هذا التحول، زاوج بين التهديد بالعقوبة واستثارة الحب، وهو هنا سلك ذات الطريقة التي سلكها سابقاً في إحياء الرجاء وإعلائه من طريق التذكير بالعقوبة والتلويح بها، وارتكز أيضاً إلى ذات العلاقة بين (الخوف والرجاء) والتي أشار إليها عليه السلام بقوله: (وَإِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ يَشْتَدَّ خَوْفُكُمْ مِنَ اللّهِ، وَأَنْ يَحْسُنَ ظَنُّكُمْ بِهِ، فَاجْمَعُوا بيْنَهُمَا، فَإِنَّ الْعَبْدَ إِنَّمَا يَكُونُ حُسْنُ ظَنِّهِ بِرَبِّهِ عَلَى قَدْرِ خَوْفِهِ مِنْ رَبِّهِ)، وهو هنا يحرص في ظل هذا التحول على نظافة لغة التهديد وسلامتها من كل ما من شأنه أن يترك أثراً سلبياً في التواصل أو يؤثر على الموقف من مصدر العقوبة وكل من شأنه أن يعيق التحول إلى لغة الحب. وسيأتينا في آخر بحوث الكتاب مزيد كلام حول هذا المعنى.

وأول خطوة في هذا الاتجاه هي إحكام الإطار النفسي الذي ينطلق فيه هذا الخطاب الممزوج (بالعتاب الذي يجب أن لا يتجاوز حدود الأدب ولا يخرج إلى حيث الجرأة على الله تعالى، ولهذا فقد بدأ بقوله: **(فبعزتك يا سيدي)**، ولعل القارئ يتذكر ما أسلفناه في (الجزء الثاني) من أن التذكير بعزة اللّه تعالى والقسم بها في عدد من مواضع الدعاء يأتي بمثابة الإشعار النفسي للداعي بعدم تخطي حاجز الأدب والوقوف دون حدّ التجرؤ في الاعتراض على اللّه تعالى في الخطاب معه تعالى، ولجم أي تعدٍ أو تجاوزٍ لساحة قدسه، خصوصاً عندما يقترن التذكير بـ(العزة) بالتذكير بالسيادة، على عادة الدعاء كلما أراد بثّ الشعور بالمطامنة والخضوع أمام عزة اللّه التي لا تقهر وبعث الشعور بالخوف والترقّب وإضفاء الشعور بالحسم في القضايا المتصلة بحكم اللّه تعالى والحفاظ على رهبة الموقف، فالخطاب مع اللّه تعالى يجب أن لا يسِفّ[1] إلى منحدر التعاطي البشري والتحاور الآدمي في الذهاب صوب تصوّر أي إلزام للمخاطَب أو التأثير على قراره وحكمه. هذا هو السّر في التذكير بعزة اللّه وسيادة حكمه الغالب والمطامنة من النفس في تمرير خطابها بعيداً عن الشعور بالنّدية والاحتجاج وامتصاص حالة الاستعلاء بما يحمله الكلام من مؤدى القسم والجملة الشرطية التي وإن كانت تهدف إلى خلق جوٍ نفسيٍ وجدانيٍ شاحنٍ للمشاعر يساعد في تفعيل الكلام، إلا أنها تترك لا شكّ آثاراً من الشعور المذكور أو حالة استعلاء تلازم القسم المحفوف بالجملة الشرطية!.

ومما تقدم يتضح أن عبارة: **(فَبِعِزَّتِكَ يا سَيِّدى وَمَوْلايَ)** في أول الكلام تهدف إلى مطامنة الشعور بالنّدّية مع ما يحمله الكلام من اتجاه في التوعّد! بل إنها توجّه الخطاب صوب العتاب الرقيق المشفوع بالإدلال، بحكم ارتقاء علاقة الداعي بربه في سماء الحب له والعناية منه تعالى والنظر له في كل أحواله بما يوحي به التذكير بالمولوية **(وَمَوْلايَ)**، فقد تقدم أن معنى الولاية والمولوية بحسب ما يستظهر من استخدام الدعاء لها في عباراته ترتبط دائماً

(١) يسفّ: ينحدر ويدنو، مأخوذ من (سفّ الطائر) إذا دنا إلى مستوى الأرض.

بإضفاء صفة الامتنان بالتكليف الإلهي من حيث ارتقائه عن (مستوى التعامل الحرفي والسوق بالعقوبة) إلى أفق المحبة والتكامل[١]، ولذا فهو تعبير يستثير التذكير بالبعد التكاملي للتكليف. وعليه، فالمقطع يتحرك في سياق إثارة الحب وتصعيده، وهذا التصعيد يصبح ناقصاً بل مشلولا إن لم يتوفر الداعي على استحضارٍ لفلسفة التكليف والتماهي مع أهدافه والمسايرة لغاياته، أي أنه يريد للداعي أن يستحضر أجواء الحوار الهادئ والتلطّف في الإدلال على اللّه تعالى والمحبة له تعالى من أجل أن يجنبه مشاعر الخشونة والعتاب الجاف، وإخراج الكلام مخرج الرفق وإن كان يحمل سياقاً تصعيدياً في الحالة النفسية الوجدانية.

ونخلص مما تقدم إلى أن الدعاء يريد أن ينتهي إلى عتاب رقيق ونقي من كل المفرزات السلبية، كما نلاحظ ذلك أيضاً من خلال القسم المؤطر باستشعار السيادة والخضوع للّه تعالى في قوله: (**فَبِعِزَّتِكَ يا سَيِّدى وَمَوْلايَ**)، والحرص على استحضار الصدق الملازم للتوجه والوعي والقصد الذي يبعد الكلام عن اللغْوية في قوله: (**أُقْسِمُ صادِقاً**)، ثم الحرص على سوق الكلام في إطار إقدار اللّه تعالى وهيمنته: (**لَئِنْ تَرَكْتَني ناطِقاً**) الملازم لأدب الخطاب معه تعالى من أجل أن لا يخرج (الضجيج والصراخ والنداء) مخرج الاعتراض والتسخّط والاستعلاء. وسوق الكلام من طريق الجملة الشرطية مشعر للداعي بالإحتراز من أن يخرج الكلام الذي بعدها مخرج التعالي أو أن يبرز في ثوب الندّية والاجتراء، ويخرج مساقه عن حدود اللياقة العبودية والأدب المرعي[٢]..

---

(١) وقد مرّ منا (في الجزء الثاني) أن هذا المعنى من (الولاية) هو ما يساوق المعنى القرآني. ويعاضد هذا المعنى المصطلح للفظ الولاية ما جاء في (دعاء مكارم الأخلاق) في قوله عليه السلام: (وَ سُمْنِي حُسْنَ الْوِلاَيَةِ وَ هَبْ لِي صِدْقَ الْهِدَايَةِ) فلاحظ كيف قرن سؤال اللّه تعالى بأن يتعاهده بحسن ولايته وأن يهبه صدق ولايته، من حيث جريانهما في نفس المنحى من الطلب كدليل على ارتباط السؤالين ببعضهما، وترتب الثاني على الأول.

(٢) تأمل، عزيزي القارئ، هذا النحو من الأدب العالي في الخطاب مع اللّه تعالى والدقة في التعاطي مع مقام الألوهية، ثم اعجب لبعض مدعي العلم (ممن يسارعون إلى التهم جزافاً ويكيلون الشتائم بهتاناً وزوواً ويوزعونها مجاناً في الفضاء الحر..) ممن رمى (دعاء كميل) بالاعتداء والخروج عن نهج الأدب في الخطاب مع اللّه تعالى!.

ويشبه هذا المعنى (من الارتقاء بأدب الخطاب مع اللّه تعالى بعيداً عن مستوى المجادلة والاحتجاج) ما جاء في دعاء أبي حمزة الثمالي: (فَإنَّما أسأَلُكَ لِقَديمِ الرَّجاءِ فيكَ وَعَظيمِ الطَمَعِ مِنكَ الَّذي أوجَبتَهُ عَلى نَفسِكَ مِنَ الرَّأفَةِ وَالرَّحمَةِ، فَالأمرُ لَكَ وَحدَكَ لاشَريكَ لَكَ وَالخَلقُ كُلُّهُم عيالُكَ وَفي قَبضَتِكَ وَكُلُّ شَيءٍ خاضِعٌ لَكَ، تَبارَكتَ يا رَبَّ العالَمينَ)[1]، فهو في سياق إفهام الداعي (من طرف خفي) بأن الطمع في اللّه تعالى والتحايل على كرمه يجب أن يكون موصولاً بالشعور بالخضوع له تعالى وفي إطار الامتنان لكرمه لما أخذه على نفسه من الرأفة بعباده والرحمة لهم ، بعيداً عن أي تصوّرٍ آخر من فرض أي حكم أو تمسّكٍ بأي قانون أو التفاف على أي ثابت من الثوابت؛ فكل شيء مملوك له وكل مخلوق خاضع له، فله الأمر كلّه تقدّس وتعالى.

فلاحظ دقة الدعاء هنا في إرداف عبارة (**ياسَيِّدى**) مع (**مَوْلايَ**)، فالأولى تحمل أدب الخطاب والمحاورة وتخليصها من كل ما يشوب العتاب من لغة الاعتراض والمواجهة، في حين أن (**مَوْلايَ**) تتّجه إلى المشاعر الداخلية لإبعادها عن مستوى السوق بالعقوبة، أي أن العبارة الأولى تراعي انعكاس نبرة العتاب بينما العبارة الثانية تراعي صون النفس عن المضامين التي يحملها العقاب.

وما تقدم يعتبر بمثابة المقدمة التي تحفّ هذا المقطع من أجل حفظ هدفه عن التفلّت حيث يبدأ في صبّ هذه المعاني التفعيلية التي تهدف إلى تقليص الحواجز وتقريب الداعي إلى ربّه تعالى بقوله: (**لاِضِجَّنَّ اِلَيْكَ بَيْنَ اَهْلِها ضَجيجَ الاْمِلينَ (الاْلِمينَ) وَلاَصْرُخَنَّ اِلَيْكَ صُراخَ الْمَسْتَصْرِخينَ، وَلاَبْكِيَنَّ عَلَيْكَ بُكاءَ الْفاقِدينَ** ..) وهو هنا يستخدم كل ما من شأنه تأجيج الحالة النفسية وتفعيل مضامين الخطاب فاللام في (**لاِضِجَّنَّ**..) واقعة في جواب القسم (وإذا أدخلوا لا القسم على فعل مستقبل أدخلوا في آخره النون، شديدة أو خفيفة،

(١) مفاتيح الجنان، دعاء أبي حمزة الثمالي.

لتأكيد الاستقبال وإخراجه عن الحال)[١] وهي تعطي جرساً موسيقياً صاخباً يستحثّ في النفس التجاوب والتفاعل مع مضامين (الضجيج)، ويوجهه نحو الأمل باللّه تعالى والتطلع إلى عفوه: (**لاضِجَّنَّ اِلَيْكَ بَيْنَ اَهْلِها ضَجيجَ الآمِلينَ**) ولهذا فإن لفظ (**الآلِمينَ**) كما تصوّرها بعض النسّاخ يبدو أنها بعيدة جداً بلحاظ أن الألفاظ الأخرى جاءت من أجل أن تكرّس الأمل والتعلق باللّه تعالى، فإن الاستصراخ في قوله: (**وَلاَصْرُخَنَّ اِلَيْكَ صُراخَ الْمَسْتَصْرِخينَ**) معناه طلب المصرخ والمعين، وكما في المقطع الذي بعده: (**وَلاَبْكِيَنَّ عَلَيْكَ بُكاءَ الْفاقِدينَ**) حيث نلاحظ اتجاه الدعاء صوب استثارة حب اللّه تعالى وتعاهده لعبده بحنانه وعطائه الذي لا يفارقه. وهكذا فالكلام في وارد استنطاق النفس بالحب واستثارة مكنونها به، خصوصاً عندما نلاحظ حرصه إلى جانب تفعيل المشاعر، على توجيهها كذلك، كما في قوله (**اِلَيْكَ**) و(**عَلَيْكَ**) حتى لا تنطلق في حالة من العشوائية والإبهام، إلى جانب حرصه على سوقها في إطارٍ تراتبي محكم يربط فيه الصراخ بالأمل ويوجهه جهة البكاء على الرحمة المفقودة والحنان المعهود!.

وينبغي أن نلاحظ هنا الترقي في الانفعالات التي يريد أن يصورها الدعاء وينقّل من خلالها أطوار الداعي ترقياً تسلسلياً عجيباً ينبأ عن سوقٍ نفسي دقيقٍ ورعايةٍ في توجيه المشاعر الوجدانية نحو حالة خاصة صالحة لانطلاقها في المسار التصعيدي الآتي لاحقاً.

فهو يبدأ بالضجيج المتولد من حالة التأذي الخارجي والألم الداخلي، أذىً من العذاب الذي تسبّب لنفسه فيه، فهو يعيش حالة من التسخّط الداخلي؛ يعيشه مع ذاته ماقتاً لها وساخطاً عليها ومشفقاً على نفسه ولما وصل له حالها، وما من أحدٍ يبثّه ضيقه ويشكو له كربه غير ربه آملاً في رحمته، ولهذا قرن هذا الضجيج بالأمل فقال: (**لاضِجَّنَّ اِلَيْكَ بَيْنَ اَهْلِها ضَجيجَ الآمِلينَ**). وربما كان هذا الأمل المنبعث عن هكذا حالة تسبب فيها، غير مستساغ نفسياً وغير مبرر؛

---

(١) أسرار العارفين، السيد بحر العلوم، ص ٢٣٨.

فإن الأمل لا ينطلق في مثل هذه الحالة التي تسبب بعناده عن أوامر اللّه فيها، وورّط نفسه بنفسه في أوهاقها! ويزيد من كربه النفسي، ما يخبر به اللّه تعالى من تعنيف الملائكة للعصاة على هذا المصير الأسود والاختيار السيء والظلم البيّن لأنفسهم، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ يُنَادَوْنَ لَمَقْتُ ٱللَّهِ أَكْبَرُ مِن مَّقْتِكُمْ أَنفُسَكُمْ إِذْ تُدْعَوْنَ إِلَى ٱلْإِيمَٰنِ فَتَكْفُرُونَ﴾[1]، والمقتُ هو أشدّ البغض، وظاهر الآية (كما يقول بعض المفسرين): (أن هذا النداء المذكور إنما ينادون به في الآخرة بعد دخولهم النار حين يذوقون العذاب لكفرهم فيظهر لهم أن كفرهم في الدنيا إذ كانوا يدعون من قبل الأنبياء إلى الإيمان كان مقتاً وشدة بغض منهم لأنفسهم حيث أوردوها بذلك مورد الهلاك الدائم)[2]. وغرضنا هنا بيان هذا الجوّ النفسي المحطم والتناقض الداخلي، الذي يعيش فيه المذنب عصفاً نفسياً كارثياً لا يخول له طلب الرحمة وسؤال التفضل، ولا يسوّغ حتى على مستوى تصوّر هذه الحالة جريان هذا المعنى ولو على لسانِ حالِ من يدعو به[3]. وهذا، فيما يظهر لدى التأمل، هو السرّ في إقحام عبارة (**بَيْنَ اَهْلِها**) فهو يرى غيره من آلاف المذنبين، متورطون أيضاً، والذين ربما كانوا أسوء حالٍ منه، الأمر الذي يكسر حاجز الطلب ويلغي الشعور بالتناقض غير المستساغ[4].

ثم يعقبها بالاستصراخ وهو طلب المصرخ والمعين (**وَلاَصْرُخَنَّ اِلَيْكَ صُراخَ الْمَسْتَصْرِخينَ**)، وهي حالة تعقب في حالة الترقي والفزع الحالةَ الأولى، ولعل الإخبار من اللّه تعالى لهم بأن مقتَ اللّه لهم أعظم من مقتهم لأنفسهم

(١) سورة غافر، آية ١٠.

(٢) الميزان في تفسير القرآن، العلامة الطباطبائي، ذيل الآية موضع البحث.

(٣) يجب أن يفهم هنا، أن أهمية أخذ هذا القيد: (**بَيْنَ اَهْلِها**) ليس من أجل تصحيح الطلب لذاته، وإنما من أجل دفع التناقض المذكور دفعاً يستقيم معه الطلب ظاهراً وعلى لسان حال الداعي، ولذا كان من المهم بسط مفاعيله النفسية التي يتجاوب معها القلب ويصعّد بها حالة الحب والترقي الروحي، فغرض الدعاء هنا ليس هو الإخبار للّه تعالى أو سرد العبارات تفنناً لمحض السرد، وإنما غرضه جذب الداعي ناحية ربه وسوقه في مجال القرب.

(٤) بمعنى أن رؤية غيره من المذنبين الأشد حالًا منه، يسوّغ له أن يضجّ إلى اللّه تعالى آملًا في تخليصه.

وتوبيخهم لها، ليس غرضه مجرد التوبيخ الذي لا سبيل لهم ليستدركوا ما فرط منهم بعده، بل لأجل إظهار عظمة جنايتهم في حق أنفسهم وخسارتهم لها خسارة لا يرضاها لهم الحق تعالى وهم عباده الذين أراد أن يربحوا عليه ويفوزوا برحمته، لا أن يربح عليهم وينتقم منهم..! ولعل ما يساعد على هذا المعنى أخذه هذا القيد في مقْته لهم بقوله: ﴿إِذْ تُدْعَوْنَ إِلَى ٱلْإِيمَـٰنِ فَتَكْفُرُونَ﴾ وكان نتيجة ذلك أن أوقعكم سوء اختياركم في الهلاك. ولعل مثل هذا الحال الذي يظهر لبعض المذنبين من نداء الشفقة الإلهية عليهم والحسرة على مصيرهم هو المبرر لسؤال الرحمة وطلب الخلاص، على أن الاستصراخ لا يلحظ فيه جانب الأهلية الذاتية لإجابة النداء ولا حالة الخصوصية والقرب من جانب المستصرَخ، لكن الاستصراخ بما يتضمنه من الإفصاح عن النفس يأتي في الترتيب بعد الضجيج بالنظر إلى الحيثيات النفسية السابقة. ولاحظ دقة الدعاء في توجيه السياق النفسي للمشهد وتوظيفها صوب تفعيل جذباتها القلبية ومدّ مفاعليها التأثيرية؛ عندما يقيد الصراخ بالاستصراخ وليس الاصطراخ، فهو لا يريد الصراخ المنبعث عن الألم والتأذي وغير الموجّه كما يحكي اللّه تعالى عن أهل جهنم: ﴿وَهُمْ يَصْطَرِخُونَ فِيهَا رَبَّنَآ أَخْرِجْنَا نَعْمَلْ صَـٰلِحًا غَيْرَ ٱلَّذِى كُنَّا نَعْمَلُ...﴾[1] فهو اصطراخ منبعث عن أمل بالرحمة، لكن معوّله على وعدٍ كاذب بالرجوع عن عنادهم للحق وطاعتهم لربّهم تعالى: ﴿وَلَوْ رُدُّواْ لَعَادُواْ لِمَا نُهُواْ عَنْهُ وَإِنَّهُمْ لَكَـٰذِبُونَ﴾[2]. لكنّ الدعاء هنا يريد أن يوظف مشاعر الألم صوب تحسس الأمل بالرحمة وتوجيه الخوف جهة إحياء الحب، وهو المعنى الذي يؤكده بعد ذلك بقوله: (اَمْ كَيْفَ تُؤْلِمُهُ النّارُ وَهُوَ يَأْمُلُ فَضْلَكَ وَرَحْمَتَكَ) فيما يبدو أنه عود لتجذير هذا الحب ومحاكمته (كما سنعرف لاحقاً).

والدعاء يكون بهذا قد هيأ الداعي لانعطافة قلبية تستدر الدمع وتبعث على البكاء من جهة استذكار الرحمة المستلبة والحنان المفقود، ولهذا قال:

---

(١) سورة فاطر، آية ٣٧.

(٢) سورة الأنعام، آية ٢٨.

(**وَلاَبْكِيَنَّ عَلَيْكَ بُكاءَ الْفاقِدينَ**) وبهذا تتشكل أرضية النداء الذي يعقب الفقد في قوله: (**وَلاَنادِيَنَّكَ اَيْنَ كُنْتَ يا وَلِيَّ الْمُؤْمِنينَ**).

ونحن لو أردنا إلغاء أي من حلقات هذه السلسلة السابقة لأثّر ذلك في حصول النتيجة المطلوبة، فهو لو قال: (لاِضِجَّنَّ اِلَيْكَ بَيْنَ اَهْلِها ضَجيجَ **الاْمِلينَ**، وَلاَبْكِيَنَّ **عَلَيْكَ** بُكاءَ الْفاقِدينَ) لكان بذلك قد جرّد مجمل الموقف من حرارة تأثيره ولما عاد للبكاء من دافع يذكي في النفس معاني التألم من جهة والتأسف من جهة أخرى. إن الضجيج في العبارة الأولى لا يحمل معنى الندم والتأسّف والشكاية من النفس دون أن يستثير فيها لوناً من الفزع المستدعي للاستصراخ المهيأ للبكاء. وكذا الحال لو ألغينا العبارة الأولى (لاِضِجَّنَّ اِلَيْكَ بَيْنَ اَهْلِها ضَجيجَ الاْمِلينَ)، لم يكن للبكاء المستعقب للاصطراخ معنى، إذ هو بهذا يكون قد جرّده من كل مضامين الندم التي تبعث الداعي على الرجوع والأوبة للّه تعالى (فتأمل!).

وبهذا يتبين لنا كيف يقود الدعاء الحالة الوجدانية في سلسلة من الحالات المحكمة المترابطة والمترتبة ترتيباً منطقياً، يعكس ارتباطاً عضوياً وتلاحماً طورياً محكماً يزيد من وقعه وأدائه القصدي وضعُه في قالب التنجّز وحفّه بأدوات التأكيد والبعث الوجداني.

التصعيد:

ومن (**التفعيل**) ننتقل إلى الجانب المكمّل والشوط المتمم لمسيرة الارتقاء وهو (التصعيد) حيث نلاحظ **الجانب التصعيدي الارتقائي في** قوله: (**وَلاَنادِيَنَّكَ اَيْنَ كُنْتَ يا وَلِيَّ الْمُؤْمِنينَ، يا غايَةَ آمالِ الْعارِفينَ، يا غِياثَ الْمُسْتَغيثينَ، يا حَبيبَ قُلُوبِ الصّادِقينَ، وَيا اِلهَ الْعالَمينَ**)، وتستلفت الانتباه كلمة: (**وَلاَنادِيَنَّكَ**) التي هي في الأصل تؤسس لعلاقة بين المنادي والمنادى، كما أنها إلى جانب ذلك تلفت الانتباه إلى محتوى الخطاب ومضمونه، إلى جانب أن عبارة (**اَيْنَ كُنْتَ**) تشعر بعلقة سابقة هي علقة الولاية (**يا وَلِيَّ الْمُؤْمِنينَ**)، ويبدو أن هذا هو السبب في اختيار هذا الجانب في العلاقة دون أي جهة أخرى كـ (**إله العالمين**) **أو** (**رب**

العالمين) أو **(أرحم الراحمين)**، باعتبار أن أنسب استثمارٍ للعلاقة بين العبد وخالقه تعالى يبدأ من بُعد الولاية التي تجمع بين العبودية والربوبية والسيادة والرحمة وكافة أنماط الأسباب والعلائق التي يتوصل بها العبد إلى اللّه ويتصل به من طريقها، فالولاية هنا بمثابة النقطة التي تشدّ كل خيوط العلقة باللّه تعالى وهي التي تصلح لتكون منطلق السير نحو تتويج العلاقة والارتقاء بالحب وتصعيده. ثم أن نفس انطلاقها من مشهد العذاب الأخروي يناسبه النظر إلى محصّلة التكليف الإلهي في سياق غايته النهائية وهي سوق العبد في مضمار التكامل المترتب على هذه التكاليف، كما أن النداء بهذا اللسان من هذه الجهة أولى أيضاً من بُعد الربوبية المختص بعالم الدنيا وإن كانت الرحمة الرحمانية شاملة للعوالم كلها، إضافة إلى أن توجيه النداء لو كان من جهة الألوهية (يا إله العالمين)[1] لتناقض مع موقف التكليف الذي تشير إليه هذه الجهة (أي جهة الألوهية) والتي كان التورط في العذاب مسبباً عنه من جهة المخالفة عن أوامره (فلاحظ).

ولهذا فإن هاهنا انتقالات مرتبة في سيرها مما ينبأ عن أنها تسير في سياق توجيهي، فهو يقول: (**وَلاَنادِيَنَّكَ اَيْنَ كُنْتَ يا وَلِيَّ الْمُؤْمِنينَ، يا غايَةَ آمالِ الْعارِفينَ، يا غِياثَ الْمُسْتَغيثينَ، يا حَبيبَ قُلُوبِ الصّادِقينَ، وَيا اِلهَ الْعالَمينَ**). والنظرة الأولية في هذه العبارات قد تشعر بوجود تذبذب وطورية وعدم اتساق فيما بين هذه الانتقالات، فهو يبدأ من: (**وَلِيَّ الْمُؤْمِنينَ**) ثم يرتقي إلى (**غايَةَ آمالِ الْعارِفينَ**)، ثم يهبط إلى (**غِياثَ الْمُسْتَغيثينَ**)، ثم يرتفع مرة أخرى إلى (**حَبيبَ قُلُوبِ الصّادِقينَ**)، ثم يهبط ثانية إلى (**اِلهَ الْعالَمينَ**)..! لكننا عند التأمل والتروي يتبين لنا وجود اتساق وانسجام وتلاحم يعرب عن قصدية في الإيراد ودقّة في الألفاظ، وهذا الترابط والتلاحم لا يمكن تفسيره إلا وفق مقولة (تشييد الحب وتصعيده) الذي نقوله هنا.

وبادئ ذي بدء نلاحظ حضور المنهج التربوي الذي يسعى من أجل تشييد صرح الحب الإلهي والارتقاء به حيث يقول: (**وَلاَنادِيَنَّكَ اَيْنَ كُنْتَ**

(١) أي لو افترضنا ذلك.

يا وَلِيَّ الْمُؤْمِنينَ) عوض القول: أين كنت يارب العالمين، باعتبار ما مرّ سابقاً، وباعتبار أن الثاني (يارب العالمين) ليس فيه جاذبية الحب والشعور بالقرب، بعكس ما يوحي به الأول، ومن ذلك أن فيه تأكيداً على تعزيز الإيمان من جهة تشريف الداعي بالانتساب له وتشجيع له على الارتقاء من خلاله[١].

ويزيد هذا المعنى وضوحاً وإشراقاً إردافه هذا المعنى بقوله: **(يا غايَةَ آمالِ الْعارِفينَ، يا غِياثَ الْمُسْتَغيثينَ)** فهو يقرن بين (غاية آمال العارفين) و (غياث المستغيثين)! إذ في البدء قد لا نجد علاقة ظاهرة بين الجملتين، بل قد يقال أن هناك هوة واسعة بين دلالتيهما العميقة، فأين ما تصوّره الأولى من تجسيد لهمة العارف باللّه تعالى في الوصول إليه والقرب منه على نحو ما يصوّره الإمام عليه السلام في مناجاة الراغبين: (اَسْاَلُكَ بِسُبُحاتِ وَجْهِكَ وَبِاَنْوارِ قُدْسِكَ، وَاَبْتَهِلُ اِلَيْكَ بِعَواطِفِ رَحْمَتِكَ وَلَطائِفِ بِرِّكَ اَنْ تُحَقِّقَ ظَنّي بِما اُؤَمِّلُهُ مِنْ جَزيلِ اِكْرامِكَ، وَجَميلِ اِنْعامِكَ فِي الْقُرْبى مِنْكَ وَالزُّلْفى لَدَيْكَ وَالَّتمَتُّعِ بِالنَّظَرِ اِلَيْكَ..)[٢]، أين نضع هذا التصوير لمكانة المعرفة ومكابدة الشوق للّه تعالى وما يصبو إليه من القرب، مع ما تحمله الجملة الثانية من صورة الاستغاثة التي تحمل صورة التألم الحسّي وتستبطن في دلالتها العميقة صراع بين طرفي نقيض لم يحسم بعدُ: بين أسر الجسد وطهارة الروح، على نحو ما يصوّره أبو العلاء المعري فيما نقلناه سابقاً من قوله:

---

(١) كما أن لهذه العبارة علاقة أكيدة بما سبق من قوله: **(يا سيدي ومولاي)** باعتبار أن التركيز عليها تأكيد على عنوان جهة العلاقة التي تربط الداعي بربه تعالى، فهو لا يخاطبه من جهة كونه رباً أو إلهاً، بل مولى يتولى تربيته في سيره التكاملي في العروج له ويتعهده بعنايته الخاصة وفيض ولايته، وأن إهمال التذكير به أو استبداله بأي عنوانٍ آخر لا يترتب عليه هذا الأثر وستكون النتيجة برود الخطاب وغربة الداعي وبعده عما تقتضيه هذه العناوين، وبعبارة أوضح، لو قال أولاً: فبعزتك ياسيدي **وربي** أقسم صادقاً لئن تركتني .. الخ، ثم قال بعد ذلك: (وَلاَنادِيَنَّكَ اَيْنَ كُنْتَ يا وَلِيَّ الْمُؤْمِنينَ) لما كان لهذا الكلام موضعاً من إثارة الشعور بالإيمان وتعزيزه في نفس الداعي باعتبار أنه يعرّف الداعي باللّه تعالى من جهة أنه سيده وربه .. ثم يطلب منه أن يستشعر ولايته الإيمانية وتربيته التكاملية العنائية الخاصة عندما يخاطبه بقوله: (يا وَلِيَّ الْمُؤْمِنينَ..) أليس هذا تناقضاً .. !

(٢) الصحيفة السجادية، مناجاة الراغبين.

جسمي ونفسي لما استجمعا صنعا شـراً إلـيّ فجـلّ الواحـد الصمـد
فالجسم يعـذل فيه الروح مجتهداً وتلـك تزعـم أن الظالـم الجسـد

فهذان صراعان مختلفان في الطبقة وإن كان منحاهما واحد، وسوقهما في الذكر معاً مما لا يمكن فهمه أو تقبله إلا في ضوء فهمٍ تكاملي بينهما. ولا نستطيع تفسير هذا التذبذب والطورية في الارتفاع والانخفاض إلا بناءً على الإقرار بالمنهج التربوي الذي يأخذ على عاتقه السعي لإنهاض الحالة الإيمانية وتطويرها.

ولذا فإنّ فهْمَنا لترابط الجملتين الذي يبرز جمالية التركيب السابق وترابط عناصر التأليف بين أبعاضه يستند إلى خمس جهات:

الجهة الأولى: إيصال الجملة الأولى بالجملة الثانية في مضمونها بالتأكيد على توحّد جهة السير، أي أن الدعاء يوحّد الجهة بينهما عندما يعقّب بينهما بدون فصل (**يا غايَةَ آمالِ الْعارِفينَ، يا غِياثَ الْمُسْتَغيثينَ**) وهو بهذا يريد أن يقول أن السير بينهما متكامل والمعاناة متّصلة في طول واحد بل وفي درجة وطبقة واحدة، ذلك أن صيرورة الحق تعالى غاية يأمل العارف في الوصول لها وتتعلق همته بها، يتطلب بذل جهد وتضحية في هذا الطريق، فليس هو درب معبد لكل مريد مفتوح لكل مدّعٍ وراغب، بل هو مقترن بالعناء والمجاهدة والمشقّة والمكابدة، محتاج إلى العزم والإرادة، والصبر والتضحية، لا ينفك فيه الطالب عن التوجه الدائم والاستعانة المستمرة واللجأ إلى حصن اللّه وسؤال كفايته وغوثه، فما أن (يضع السالك القدم الأولى في ميدان المجاهدة حتى تنصبّ عليه الحوادث الشديدة والبلاءات من جانب النفس والمعارف، أولئك الذي لا يتّبعون سوى هوى النفس والرغبات والاجتماعية، يعاتبونه ويوبّخونه، فيسعون بكل وسيلة ممكنة أن يحرفوا السالك المبتدئ، موجّهين له سياط اللوم والتوبيخ لإمالته عن الطريق)[1]، وهذا التلازم بينهما على نحو التلازم

(١) رسالة لبّ اللّباب في سير وسلوك أولي الألباب، آية اللّه الحاج محمد حسين الطهراني، ص ١٠١.

بين الوسيلة والغاية، ولأن المسير متواصل فالحاجة مستمرة في أُخْريات الشوط كما هي في أولياته، نلاحظ هذا التلازم في مناجاة المريدين عن الإمام السجاد عليه السلام: (إلهِي فاسْلُكْ بِنا سُبُلَ الْوُصُولِ إلَيْكَ، وَسَيِّرْنا فِي أَقْرَبِ الطُّرُقِ لِلْوُفُودِ عَلَيْكَ، قَرِّبْ عَلَيْنَا الْبَعِيدَ، وَسَهِّلَ عَلَيْنَا الْعَسِيرَ الشَّدِيدَ، وَأَلْحِقْنا بِعِبادِكَ الَّذِينَ هُمْ بِالْبِدارِ إلَيْكَ يُسارِعُونَ وَبابَكَ عَلَى الدَّوامِ يَطْرُقُونَ.. الَّذِينَ صَفَّيْتَ لَهُمُ الْمَشارِبَ، وَبَلَّغْتَهُمُ الرَّغائِبَ.. فَقَدِ انْقطَعَتْ إلَيْكَ هِمَّتِي، وَانْصَرَفَتْ نَحْوَكَ رَغْبَتِي، فَأَنْتَ لاَ غَيْرُكَ مُرادِي، وَلَكَ لا لِسِواكَ سَهَرِي وَسُهادِي... فَكُنْ أَنِيسِي فِي وَحْشَتِي، وَمُقِيلَ عَثْرَتِي، وَغافِرَ زَلَّتِي، وَقابِلَ تَوْبَتِي، وَمُجِيبَ دَعْوَتِي، وَوَلِيَّ عِصْمَتِي، وَمُغْنِيَ فاقَتِي، وَلا تَقْطَعْنِي عَنْكَ، وَلا تُبْعِدْنِي مِنْكَ ..)[1].

الجهة الثانية: أن الدعاء استطاع أن يعطي هذا البعد التكاملي كذلك، من طريق الصياغة الدقيقة التي تستوعب الشريحة الإيمانية بأكملها من أدنى الدرجات إلى أعلاها فهو يعبّر بـ (**يا غايَةَ آمالِ الْعارِفينَ**) ولو لاحظنا هذا الجملة بتأمل وعناية لأدركنا دقة الصياغة في مفرداتها بما لا تقوم بالنيابة عنها أي صياغة أخرى، فهو لو قال مثلاً: (يا منتهى همة العارفين) أو (يا منى مراد المريدين) أو (يا غاية أمل الآملين) وما أشبه لانخسف السياق رأساً على عقب وانقطعت الصلة بتاتاً بين الجملتين.. وللقارئ أن يسأل وما هو الفرق؟ والجواب: أن جملة (**يا غايَةَ آمالِ الْعارِفينَ**) مصاغة من أجل الاستيعاب المذكور، وإبدال: (منتهى) بـ (غاية) من شأنه أن يفسد هذا الاستيعاب؛ فإن منتهى توحي بالتوقف والوصول والانقطاع، وعليه فجملة: (يا منتهى آمال العارفين) تحصر الطائفة التي تتحدث عنها في طبقة عالية من الشريحة الإيمانية والمجتمع الإيماني، بينما (غاية) تعطي اتساعاً أكبر، فإن الغاية أعمّ من المنتهى والمنتهى أخصّ من الغاية؛ فإن المنتهى (أي الهدف) في الحقيقية واحد ﴿ وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ ٱلْمُنتَهَىٰ ﴾[2] والغاية دون هذا المنتهى فهي قد تناله وقد تقصر عنه بحسب استعداد الخلائق وبعد همتهم.. والفرق

(١) الصحيفة السجادية الكاملة، مناجاة المريدين.

(٢) سورة النجم، آية ٤٢.

بين (الهدف) و(الغاية) أن الغاية سابقة على الهدف تصوراً وهو متأخر عليها تحققاً ووقوعاً[١].

ويتضح الكلام السابق أكثر بالنظر إلى أن الدعاء عبّر بعد ذلك بـ (آمال) وليس أمل، فهي تصوّر أن العارفين لهم (آمال) وليس (أمل) واحد، والدلالة هنا تسير في اتجاه تصوير آمال متعددة للعارفين باللّه تعالى، كما ويزيد المعنى جمالاً التعبير بـ **(العارفين)** دون (المريدين) أو (الراغبين) أو (الصديقين).. أو ما شابه .. إن أيّاً من العبارات السابقة لو حلّت محلّها لأفسدت الانسجام المذكور، باعتبار أن أياً منها كان سيحصّص الشريحة الإيمانية بحصة وفئة خاصة، دون تعبير (العارفين) الذي يتسع أيما متّسعٍ لاستيعاب الجماعة المؤمنة كلّها باعتبار اختلاف مراتب المعرفة وتفاوتها، فهو عندما يعبّر بـ (العارفين) فإن العبارة تشمل كل صاحب معرفةٍ باللّه تعالى من المعرفة الساذجة الفطرية البسيطة صعوداً إلى معرفة المتألهين الواصلين. إن هؤلاء بين أشواط وصولهم إلى اللّه تعالى تباين بحسب تفاوت أفهامهم وهممهم، فإن (الطرق إلى اللّه تعالى بعدد أنفاس الخلائق) كما ورد في بعض الروايات، و(في كل شيء له آية..)[٢].

ولعل القارئ يدرك الآن أن قوله: **(يا غايَةَ آمالِ الْعارِفينَ)** فيها استحثاث للرغبة إلى اللّه تعالى وتعميق المحبة له تعالى والسير الصعودي والترقي المعرفي، فالخطاب هنا خطاب توجيهي تربوي استحثاثي يسير في طور الترقي والتصعيد التربوي.

ونحن عندما ننظر إلى الجملة السابقة في ضوء المحددات والخصائص المذكورة سيتضح لنا وجود علاقة تكاملية بينها وبين قوله بعدها **(يا غِياثَ الْمُسْتَغيثينَ)** فإن التعبير بـ (غياث المستغيثين) وإن كان يتّجه إلى مواجهة حركة

(١) فالغاية من صنع الكرسي (مثلًا) هو الجلوس عليه، أما الهدف فهو تحقق الغاية المذكورة، فالغاية هي الهدف على مستوى التصور، أما الهدف فهو الغاية من جهة التحقق والوقوع.

(٢) من شعر أبي العتاهية: (وفي كل شيء له آية تدل على أنه واحد!).

الصراع النفسي الداخلي (بين الروح والجسد) أو (العقل والشهوة) لكنّه يسير في اتجاه تأكيد القدرة على مواجهة هذا الصراع وإنجاحه لصالح الروح.

الجهة الثالثة: ثم إن مما يؤيد فهمنا في تفسير الخطاب التكاملي الموحّد في الاتجاه التوجيهي التصعيدي إضافة إلى إلغاء الفصل بين الجملتين والترادف بينهما، التناسق الصوتي الجميل والمؤثر فلاحظ هنا كلمة: **(غاية)** و**(غياث)** فهي متقاربة صوتياً لاشتراكهما في (الغين) و(الياء)، وكذا كلمتي **(العارفين)** و**(المستغيثين)**، وتكرر حرف النداء دون الاستعاضة عنه بحرف واحد..

الجهة الرابعة: أننا، وعبر هذه الصياغة، ندرك كيف يجسّر الدعاء، الهوة بين مرحلتين فيجعل الأولى امتداداً للثانية ومكملة لشوطها، فالعلاقة بينهما تكاملية، بل إنها تبدو بصورة أجلى في ظل ملاحظة التلاحم بين جمل المقطع بأكمله: **(يا غايَةَ آمالِ الْعارِفينَ، يا غِياثَ الْمُسْتَغيثينَ، يا حَبيبَ قُلُوبِ الصّادِقينَ، وَيا اِلهَ الْعالَمينَ)**، فإنه يستحثّ في العبد توجيه الصراع الداخلي ناحية غايته العليا ويجذبه إليه عندما يوحي له بأن إمكانية الوصول لهذه الغاية إنما يأتي من طريق السعي الجادّ في نفض غبار التواني والكسل وتصحيح المسار بصدق التعامل معه تعالى فيقول: **(يا حَبيبَ قُلُوبِ الصّادِقينَ)** وفي العبارة دعوة مبطّنة خفية في دفع الداعي لاعتماد الصدق سبيلاً للوصول إلى الغاية المذكورة، فإن (العارفين) إنما صيّر الوصول إلى اللّه تعالى غاية لهم بصدق بحبهم له تعالى، وحبّهم بصدق معاملتهم له جلّ وعلا، ولهذا أضاف كلمة (قلوب) فقال: **(يا حَبيبَ قُلُوبِ الصّادِقينَ)** وكان بالإمكان أن يقول: (يا حبيب الصادقين)، لكن إضافة (قلوب) هنا لها دلالة اسّتحثاثية في تجاوب القلب الذي هو مبدأ الحبّ الصادق، فإن الحبّ إنما يصدق إذا كان متّجهاً من القلب، وهذا ما يؤيد مذهبنا في تفسير هذه المقاطع في اتجاه تشييد علاقة الحبّ المذكورة.

كما يمكننا أن نتصوّر وظيفة دلالية أخرى لكلمة **(قلوب)**، وذلك أن كلمة **(حبيب)** يمكن أن يتصور على نحو اسم (الفاعل) كما يمكن أن يتصور على

نحو اسم (المفعول)[١]، فجملة: (حبيب الصادقين) يمكن أن تقرأ بمعنى محبوب الصادقين، كما يمكن أن تقرأ بمعنى محبّ الصادقين، فأيّهما أولى بالسياق الارتقائي؟ إن (محبّ الصادقين) لا تتضمن استحثاث للصدق في نفس الداعي فهي تخبر أن اللّه يحبّ الصادقين، وهو معنى ليس من شأنه أن يحرّضه على البحث عن الصدق في النفس، باعتبار أن مقاييس الصّدق التي يؤهل بها للحبّ هي عند اللّه تعالى وربما بلغها العبد بسعيه وعمله وربما لم يبلغها، لكن كونه تعالى محبوب الصادقين، وتعليق حب العبد للّه تعالى على صدق العبد نفسه في معاملته يولّد عنده دافعاً لاعتماد الصدق في التوجّه إلى اللّه تعالى من أجل أن يحصل على جذبة هذا الحب في قلبه ومن أجل ذلك يصبح الحب طموحاً له ومشروع عمل.

وعليه فإضافة **(قلوب)** للعبارة المذكورة يجعل معنى العبارة: (يا من يحبه الصادقون) باعتبار أن القلب والقلوب لما كانت هي موطن الحب ومصدره فلا بد أن ينصرف الذهن إلى المعنى الثاني، وسيأتي البحث عن طبيعة هذه المحبة ومنشأ صدورها، لاحقاً إن شاء اللّه تعالى.

ووفقاً لنهج الدعاء في تعضيد طلبه للارتقاء الروحي من أجل استيعاب الشريحة الإيمانية فإنه يقرن هذا الحفز الروحي بالرفق والترفق، وهو الأسلوب الذي يعتمده في منهجه الإصلاحي، ففي الرواية عن الإمام أبي عبد اللّه جعفر بين محمد الصادق عليه السلام: (إنَّ الْإِيمَانَ عَشْرُ دَرَجَاتٍ: بِمَنْزِلَةِ السُّلَّمِ يُصْعَدُ مِنْهُ مِرْقَاةً بَعْدَ مِرْقَاةٍ، فَلَا يَقُولَنَّ صَاحِبُ الِاثْنَيْنِ لِصَاحِبِ الْوَاحِدِ لَسْتَ عَلَى شَيْءٍ حَتَّى يَنْتَهِيَ إِلَى الْعَاشِرِ. فَلَا تُسْقِطْ مَنْ هُوَ دُونَكَ فَيُسْقِطَكَ مَنْ هُوَ فَوْقَكَ، وَإِذَا رَأَيْتَ مَنْ هُوَ أَسْفَلُ مِنْكَ بِدَرَجَةٍ فَارْفَعْهُ إِلَيْكَ بِرِفْقٍ، وَلَا تَحْمِلَنَّ عَلَيْهِ مَا لَا يُطِيقُ فَتَكْسِرَهُ، فَإِنَّ مَنْ كَسَرَ مُؤْمِناً فَعَلَيْهِ جَبْرُه)[٢]. ومنهج الرفق هنا واضح من خلال الدمج الذي يعتمده بين الطبقات الإيمانية (على نحو ما تقدم بيانه).

---

(١) أنظر: أسرار العارفين، للسيد بحر العلوم، ص ٣٦٧.

(٢) ميزان الحكمة، الريشهري، الإيمان، درجات الإيمان، الفصل (٢٧٢).

الجهة الخامسة: من جهات التكامل في الصياغة التوجيهية في طريق التصعيد والتكامل، ما نلاحظه في العبارتين الأخيرتين من حرص الدعاء على الدمج والمزاوجة بين: (**حَبيبَ قُلُوبِ الصّادِقينَ**) و(**اِلهَ الْعالَمينَ**) في إتباع بعضهما البعض. وفي البدء قد نلاحظ فرقاً كبيراً وبوناً واسعاً بين الطبقة الأولى والطبقة الثانية، فأين (**حَبيبَ قُلُوبِ الصّادِقينَ**) من (**اِلهَ الْعالَمينَ**)؟ و من هنا تبرز مشكلة الموائمة والجمع بينهما في سياقٍ واحد؛ فكيف يمكن الانتقال من (**حَبيبَ قُلُوبِ الصّادِقينَ**) بما تمثله من مقام متقدم على المعرفة متمثلاً في قوله: (**يا غايَةَ آمالِ الْعارِفينَ**)، وتجاوزٍ للصراع النفسي الداخلي في قوله: (**يا غِياثَ الْمُسْتَغيثينَ**)، ليربطه بالشريحة العامة للمكلفين في قوله: (**وَيا اِلهَ الْعالَمينَ**)؟ فالربط هنا وإن كان له ما يبرره على نحو ما تقدّم من تألّف الداعي للارتقاء نحو هذه المقامات السامية، إلا أنه في المقطع الأخير يبدو صعباً من خلال عدم توائم الشريحتين المذكورتين مع بعضهما! لكنّنا بشيء من التأمل، ندرك أن السّر هنا يكمن في إيراد (**الواو**) الفاصلة بينهما، فهي تمثل ربطاً يحافظ على لمّ الشمل الإيماني ويسير بالعبارات في طريق إقناعي، فإقحام (الواو) يشعر بهذا المعنى إلى جانب كونها تفصل بينهما، على خلاف المقاطع التي سبقتها! فحذف هذه (الواو) في قوله: (**يا حَبيبَ قُلُوبِ الصّادِقينَ ويا اِلهَ الْعالَمينَ**) من شأنه أن يغيّب الهدف الكلي للعبارة المذكورة والعبارات التي سبقتها، أما إثباتها فإنه يعطي كل عبارة مضموناً معيناً من دون أن يخلطه بالآخر؛ فالجماعة الأولى (**الصّادِقينَ**) هي جماعة منفردة لها خصائصها ومواصفاتها ومقامها لا تختلط ولا تتمازج بالجماعة الأخرى، كما أن من شأن إثباتها أيضاً أن يشعر بنحو جامعية لطائفة الصادقين بما عداها من حيث كون الجميع منتسباً إلى اللّه تعالى (**ويا اِلهَ الْعالَمينَ**).

ولسائل أن يقول: ولماذا لم يقل: (ويا ربّ العالمين) أوليست الربوبية أكثر تعبيراً في اتصال الجماعة البشرية باللّه تعالى؟ والجواب: أن التعبير بالرب هنا وإن كان يوحي بهذا الاتصال والسّعة والشمولية لعلاقته تعالى بخلقه ومربوبيه،

إلا أن الدعاء لما كان يهدف إلى قيادة الجماعة الإيمانية للسير في طريق (**الصّادِقِينَ**) والاقتداء بهم فمن الطبيعي أن يشير إلى الحيثية التي تكون مناط الارتقاء وسببه، ومن الواضح أن الالتقاء على (الربوبية) ليس هو المتعيّن هنا بل المتعين هو الرابطة الإيمانية التي مناطها التكليف والذي يعبر عنه بإطاره العام المشعر بالمسؤولية وهو (الألوهية)، غرضه من ذلك أن يقول: إن طبقة (**الصّادِقِينَ**) وإن كانت أعلى مرتبة وأكثر تميزاً وأقرب منزلة وأكثر حظوة عند اللّه تعالى، إلا أن اللّه تعالى ما ميّزهم عن غيرهم تمييزاً ذاتياً لا أساس له، بل إن حالهم وحال غيرهم من (**الْعالَمِينَ**) في إمكانية الوصول إليه تعالى من طريق الخضوع لألوهية اللّه تعالى واحد. وقد تقدم أن الألوهية تتضمن في معناها الالتزام بأوامر اللّه تعالى ونواهيه[١].

ومن هنا نلاحظ، وكما قلنا مراراً أن (دعاء كميل) دقيق جداً في عباراته وهو يحاكي المناهج الحديثة التي تؤكد على ضرورة خلوّ التوجيه في مجال العلاج والتربية من أي ثغرة قد يبدو منها التعارض أو اللغة التناقضية (كما أوضحنا ذلك في مقاربة (روجرز) السابقة في (الجزء الأول))، وهذا التناسق العجيب والدقيق في جمل (دعاء كميل) هو السرّ في الانفعال الروحي الذي يجده القارئ لهذا الدعاء، وبمثل هذه الدقّة التي تجمع بين العمق والاتساع والاستيعاب والبساطة والانسجام اكتسب تأثيره الجاذب للقلب وعمق حرارته التي لا تنبض بالرغم من تكراره مئات بل آلاف المرات.

وبالجملة فنحن بين يدي أسلوبٍ تربوي فريد في الارتقاء الإيماني والحب للّه تعالى حيث يأخذ الدعاء بيد الإنسان في سلم التدرّج والترقي، وليس كما تصور المنهج الكلاسيكي المتقدم في حصره مثل هذا الكلام على لسان العارفين المحبين الواصلين، مع أنهم (أي أصحاب هذا المنهج في شرح الدعاء) لم

(١) وأنا هنا إذ أعتذر للقارئ مرة أخرى لسلوك البحث منحى من الدقة والتركيز خلاف ما كنت وعدت بأن يكون بحثاً استعراضياً للمنهج في محدودية التركيز الذي لا يفضي إلى إملال القارئ، لكنني أجد هنا أن إبراز ما ندعيه للمنهج التربوي يسوقنا إلى مثل هذا البيان المتسم بالدقة والتركيز.

يفكروا (على الأرجح) فيما يترتب على ذلك من تنافر في لغة الدعاء وتباينٍ بين أبعاض خطاباته، فبينما هو يركز على (سوء فعله وقبيح عمله ودوام تفريطه وكثرة شهواته وغفلته ويخاف افتضاحه ومعاجلته بالعقوبة في خلواته) إذا هو يعلي به فجأة في أرقى سلم المحبين الواصلين ويصل آماله بآمال العارفين، من غير أن يذكروا لنا تبريراً لهذه النقلة الخطيرة والقفزة الكبيرة، ولم يقدموا تفسيراً لهذا التناشز بين أطوار هذه المقامات المختلفة والرتب المتفاوتة (يا غايَةَ آمالِ الْعارِفينَ، يا غِياثَ الْمُسْتَغيثينَ، يا حَبيبَ قُلُوبِ الصّادِقينَ، وَيا اِلهَ الْعالَمينَ). وسيأتي في البحوث المتقدمة مزيد كلام حول هذه الإشكالية.

لكننا ومن خلال اعتماد (المنهج التربوي) استطعنا (بحمد اللّه ومنّه) أن نقدّم تفسيراً لسرّ هذه الطورية والتناوب بين الصعود والهبوط، إذ المنظور هنا هو التناوب بين المجاراة والقيادة التي تقدم العملية التربوية في مضمار الارتقاء، وقد رأينا سابقاً أن هذا المنهج الارتقائي الذي يحمل آثار الرفق والاحترام والعناية بالنفس الإنسانية هو الأليق بمنهجهم التربوي في التعامل على نحو ما تقدم.

نعم قد يقال هنا (في مقام الاعتراض) على النتيجة السابقة التي خرجنا بها من تفسير هذا المقطع من الدعاء: ما هو المبرر المنهجي لتفسير المقاطع السابقة وفق التصوّر الارتقائي الذي ذكرتموه وتشييد الحب الذي تدّعونه، مع أن الكلام السابق جرى بلسان حال العصاة ممن استحقّوا التعذيب لعصيانهم؛ والفاصل بين الطبقتين (العصاة والمحبين) لا يسمح بجريهما في نسقٍ وسياقٍ واحد ولا يمكن أن يتصور سياق جامع يمكن من خلاله تصوّر إمكانية التحوّل (ولو على مستوى الفرض) بين المستويين المذكورين..!

والجواب على هذا المعنى: أن التساؤل المذكور إنما انطلق من خلال عدم إمكانية تصوّر هذا المعنى خارجاً، والدعاء لا ينطلق من حاقّ ما عليه الحال وما سيؤول له الأمر بل من خلال التصوّر الذهني والتفعيل الوجداني والسياق الأدبي والتصوير الفني لمشهد العذاب بما يحرك مكامن الحب والمناقلة

الذهنية بين المشهدين لتحقيق الغاية التربوية. ونظير هذا المعنى في الأدعية كثير جداً، فمن ذلك ما جاء في مناجاة الخائفين: (إلهي أَتراكَ بَعْدَ الإِيْمانِ بِكَ تُعَذِّبُني، أَمْ بَعْدَ حُبِّي إِيَّاكَ تُبَعِّدُني، أَمْ مَعَ رَجائي برحمَتِكَ وَصَفْحِكَ تَحْرِمُني، أَمْ مَعَ اسْتِجارَتي بِعَفْوِكَ تُسْلِمُني؟ حاشا لِوَجْهِكَ الْكَريم أَنْ تُخَيِّبَني، لَيْتَ شِعْري، أَلِلشَّقاءِ وَلَدَتْني أُمّي، أَمْ لِلْعَناءِ رَبَّتْني؟ فَلَيْتَها لَمْ تَلِدْني وَلَمْ تُرَبِّني، وَلَيْتَني عَلِمْتُ أَمِنْ أَهْلِ السَّعادَةِ جَعَلْتَني؟ وَبِقُرْبِكَ وَجوارِكَ خَصَصْتَني؟ فَتَقَرَّ بِذلِكَ عَيْني، وَتَطْمَئِنَّ لَهُ نَفْسي..)[١] ومما ينسب للإمام زين العابدين عليه السلام:

أتحرقني بالنار يا غاية المنى ... فأين رجائي ثم أين محبتي

أتيت بأعمال قباح زرية ... فهل في الورى خلق جنى كجنايتي[٢]



(١) الصحيفة السجادية الكاملة، مناجاة الخائفين.

(٢) البحار، العلامة المجلسي، ج ٤٦، ص ٨١. وسيأتينا فيما بعد (إن شاء اللّه تعالى) شاهد آخر يؤيد هذه المناقلة الذهنية، ويشهد أنها من مميزات هذا الدعاء المبارك ومبتكرات هذا المنهج التربوي العظيم.

المرحلة الثانية:

إحكام الحالة الروحية

الخطوة الثانية: غربلة المحتوى الداخلي[1]

انتهى الدعاء فيما سبق من مرحلة مهمة في (البناء الروحي) وهي مرحلة إرساء العلاقة على أساس لغة الحب وتشييد بنيانه عندما أقحم الداعي في مشهد العذاب الأخروي وعمل على التحوّل من الجانب الحسّي في العذاب إلى الجانب المعنوي، وانتقل بعدها إلى عتابٍ رقيقٍ من شأنه أن يستثير جذوة العشق ويلهب عاطفة الحب الإلهي. لكن هذا الشوط لا يكتمل إلا بالرجوع مرة أخرى من أجل تدعيم البناء السابق، وتنقية هذا الحب من شوائبه وإصلاح أساسه ويحكم مرتكزاته، وعمارة دواخله وسبر محتواه وإحكام خلله. ذلك، أن الإنسان في الغالب لا يستطيع أن يكتشف حقيقة مدّعاه وصدق ما يتشدّق به ولا أن يقدّر صلاحية قناعاته قبل أن يختبر ما عنده ويزن بميزان الصدق عقائده،

(١) من حق هذا المبحث أن يلحق (فنّياً) بـالمرحلة العقلية والتي ستأتي لاحقاً بعد هذه المرحلة التي نحن فيها والتي اخترنا لها (تشييد الحالة الروحية)، وذلك لأن الخطاب فيها وفيما بعدها يشترك في كونه خطاباً توجيهياً عقلياً يقوم على المراجعة العقلية وسبر المحتوى الداخلي وإسقاط (الشخصية القناعية) من طريق السبر والفرز والمحاكمة. ومما يؤيد ذلك أيضاً ما يبتني عليها من التوبة الملازمة للقصد والتوجّه المستنير. وهي وما بعدها تشكّل وحدة نوعية في الخطاب المترابط الذي يبتني بعضه على البعض الآخر. وكنت أول الأمر قد وضعتها وفق هذا الترتيب مرتبطة بهده المرحلة، ثم قمت بفصلها ووضعتها ضمن فصل (التوبة) ثم رجعت مرة أخرى ألحقها بهذا الفصل من المعالجة، فعلت ذلك مراراً، إلى أن استقرّ رأيي على وضعها الحالي لقناعة حصلت لي آخر الأمر أنها أشدّ ارتباطاً بفصل (البناء الروحي) وأكثر علقة به من فصل (التوبة). والواقع أن الفصل بين مراحل هذا الدعاء المبارك والمنهج الذي يختطه هو من الصعوبة بمكان باعتبار أنه متداخل أشدّ التداخل، يحتاج فصل مراحله إلى تأمل وتعمق كبير جداً، وهو ظاهرة إعجازية حقاً تبهر العقل وتحير الالباب!.

لأنه مغمور بحب نفسه؛ يضخّم كلامه ويظهر بمظهر الجزمِ والوثوقِ مزاعمَه، وقد يقول ما ليس هو أهلاً له، ويعلن في الظاهر ما لا سبيل له لإثباته، فهو يبالغ في تقديره لذاته والإزراء[١] على غيره، ومن شواهد هذا المعنى ما جاء عن أمير المؤمنين عليه السلام في بعض مواعظه العالية التي تنبأ عن فهم معمق لهذه الطبيعة، عندما يقول وقد سأله رجل أن يعظه: (لَا تَكُنْ مِمَّنْ يَرْجُو الْآخِرَةَ بِغَيْرِ عَمَلٍ وَ يُرَجِّي التَّوْبَةَ بِطُولِ الْأَمَلِ يَقُولُ فِي الدُّنْيَا بِقَوْلِ الزَّاهِدِينَ وَ يَعْمَلُ فِيهَا بِعَمَلِ الرَّاغِبِينَ .. يَنْهَى وَلَا يَنْتَهِي وَ يَأْمُرُ بِمَا لَا يَأْتِي يُحِبُّ الصَّالِحِينَ وَلَا يَعْمَلُ عَمَلَهُمْ وَيُبْغِضُ الْمُذْنِبِينَ وَهُوَ أَحَدُهُمْ، يَكْرَهُ الْمَوْتَ لِكَثْرَةِ ذُنُوبِهِ وَيُقِيمُ عَلَى مَا يَكْرَهُ الْمَوْتَ مِنْ أَجْلِهِ. .. تَغْلِبُهُ نَفْسُهُ عَلَى مَا يَظُنُّ وَلَا يَغْلِبُهَا عَلَى مَا يَسْتَيْقِنُ، يَخَافُ عَلَى غَيْرِهِ بِأَدْنَى مِنْ ذَنْبِهِ وَيَرْجُو لِنَفْسِهِ بِأَكْثَرَ مِنْ عَمَلِهِ.. يُقَصِّرُ إِذَا عَمِلَ وَيُبَالِغُ إِذَا سَأَلَ، إِنْ عَرَضَتْ لَهُ شَهْوَةٌ أَسْلَفَ الْمَعْصِيَةَ وَسَوَّفَ التَّوْبَةَ وَإِنْ عَرَتْهُ مِحْنَةٌ انْفَرَجَ عَنْ شَرَائِطِ الْمِلَّةِ، يَصِفُ الْعِبْرَةَ وَلَا يَعْتَبِرُ وَ يُبَالِغُ فِي الْمَوْعِظَةِ وَلَا يَتَّعِظُ فَهُوَ بِالْقَوْلِ مُدِلٌّ وَمِنَ الْعَمَلِ مُقِلٌّ .. يَسْتَعْظِمُ مِنْ مَعْصِيَةِ غَيْرِهِ مَا يَسْتَقِلُّ أَكْثَرَ مِنْهُ مِنْ نَفْسِهِ وَ يَسْتَكْثِرُ مِنْ طَاعَتِهِ مَا يَحْقِرُهُ مِنْ طَاعَةِ غَيْرِهِ فَهُوَ عَلَى النَّاسِ طَاعِنٌ وَ لِنَفْسِهِ مُدَاهِنٌ .. يَحْكُمُ عَلَى غَيْرِهِ لِنَفْسِهِ وَلَا يَحْكُمُ عَلَيْهَا لِغَيْرِهِ، يُرْشِدُ غَيْرَهُ وَيُغْوِي نَفْسَهُ..)[٢]. هكذا تسير الطبيعة البشرية في الأعمّ الأغلب.

وقد بدا أن الدعاء مقدّر لهذه المشكلة التي تكمن في التقدير المقلوب والصورة المضخمة للذات المحفوفة بالغرور والأهواء والمدعومة بالغفلة والإعجاب، ولذا فهو يتناولها بالعلاج بدءاً من قوله: **(اَفَتُراكَ سُبْحانَكَ يا اِلهى وَبِحَمْدِكَ تَسْمَعُ فيها صَوْتَ عَبْد مُسْلِم .. (إلى قوله): ... وَلا مُشْبِهٌ لِما عامَلْتَ بِهِ الْمُوَحِّدينَ مِنْ بِرِّكَ وَاِحْسانِكَ).**

الشخصية القناعية والنموذج المثل:

ونحن إذا دققنا النظر في المشكلة المذكورة وجدنا أن مكمنها يتمثل كما قلنا

---

(١) الإزراء: التحقير والتقليل والاستهانة.

(٢) نهج البلاغة، باب المختار من حكمه ومواعظه عليه السلام، الفصل (١٥٠).

في حالة الغرور التي يغذيها الركون إلى هوى النفس من خلال الإعجاب الذاتي والثقة بحسن الظاهر الذي يسانده الإطراء وحسن الثناء من الآخرين والسكون إلى ظاهر كرم اللّه تعالى وحلمه، ولذا فهي مشكلة معقدة يعيش فيها المرء تخطباً في الظلمات لا يبصر حقيقة نفسه ولا يتبين صدق مدّعياته. ولا نبالغ إذا قلنا أن الفرد، والحال هذه، يعيش دوراً اجتماعياً يخضع فيه لحالة تنويم تحت تأثير هذه العناصر مجتمعة، وهو في هذه الحالة لا يستطيع تبيْن واقع حاله، فهو ليس (فرداً) يعتدّ بذاته، وإنما هو شخص person.. (وهذا الاصطلاح (person) مناسب جداً لهذا الفصل، لأن معناه في الأصل القناع mask الذي كان يرتديه الممثلون للدلالة على الدور الذي كانوا يقومون بأدائه[١]. ولو حاولنا أن نميز تمييزاً دقيقاً بين ما يجب اعتباره شخصياً من المادة النفسية وما يجب اعتباره غير شخصي منها، لوجدنا أنفسنا واقعين في ورطة يصعب الخروج منها..)[٢].

والدعاء هنا يدخل هذا المعترك المحتدم المعقد لفصل الذات الفردية عن الشخصية القناعية وتمييز مكوناتها، فهو بعد عمل على تشييد علاقة الحب من خلال الخطاب التفاعلي السابق في قوله: (**فَهَبْني يا اِلـهى وَسَيِّدِي وَمَوْلايَ وَرَبّي صَبَرْتُ عَلى عَذابِكَ فَكَيْفَ اَصْبِرُ عَلى فِراقِكَ، وَهَبْني صَبَرْتُ عَلى حَرِّ نارِكَ فَكَيْفَ اَصْبِرُ عَنِ النَّظَرِ اِلى كَرامَتِكَ اَمْ كَيْفَ اَسْكُنُ فِي النّارِ وَرَجائي عَفْوُكَ فَبِعِزَّتِكَ يا سَيِّدى وَمَوْلايَ اُقْسِمُ صادِقاً لَئِنْ تَرَكْتَني ناطِقاً لاَضِجَّنَّ اِلَيْكَ بَيْنَ اَهْلِها ضَجيجَ الاْمِلينَ..الخ**)[٣]. يأتي هنا ليتعقّب على دعوى الحب السابقة ويروم تقويم (تقييم) صدقها ويعطي الداعي الفرصة لسبر محتواها وفق مقاربة ذكية من شأنها تبصير الداعي صدق ما يقول وإيقافه على حقيقة ما يدّعي، ويبين له قوة معتقده من هشاشته، ويبصّره موضع قدميه وصلابة محتواه الداخلي

---

(١) ومن الطريف هنا أن مصطلح (المشخصاتي) كان يطلق قبلًا في الأوساط الفنية في بعض البلاد العربية على الممثل الذي يؤدي دوراً على المسرح أو في الوسط الإعلامي!.

(٢) البنية النفسية عند الإنسان، كارل غوستاف يونغ، ص (١٣٠).

(٣) وقد نبهنا سابقاً أن هذا المقطع يمثل (**الموقف الأول**) من المواقف الإدراكية التي سيأتي الحديث عنها لاحقاً.

وذلك من خلال مشهد مصغّر للعرض الأخروي لنموذجٍ مماثل مجردٍ من كل الخصائص الإضافية والمواصفات الزائدة. ويضعه موضع المراقب المتربص.. يراقب ويحكم.. ويعيش مع التجربة متّحداً بمشاعره وأحاسيسه المتصلة بعناصر الاشتراك الإنساني، مراعياً في الوقت ذاته تحييد عناصر الإثارة المتصلة بالخبرات المستكرهة والتي يحرص على الالتفاف عليها واستبعادها.

وينبغي التنبيه هنا إلى أن غرض الدعاء من هذا السبر والمحاكمة والهدف الأساسي الذي يرومه منها هو تعميق الحب وتكريس العلقة الإيمانية وتأصيل الرابطة بين الداعي وربّه تعالى. فهدف الدعاء، وكما قلنا مراراً، ليس الوصول بالداعي إلى التوبة وكفى، كما أن مفهوم التوبة لا يقف عند إظهار الندم والمصارحة والاسترضاء، بل يتعدى ذلك إلى التفكير في الاستقامة وتشييد مستقبل ما بعد التوبة وهو طور الهداية والثبات، والتي لا تتحقق إلا بتشييد العلاقة العبودية على أساس الحب. وعليه، فهذه المرحلة التي تعنى بالتقويم غرضها الوصول إلى هذا الهدف. وبتعبير أدق: إن هذه المرحلة تحتوى اتجاهان متلازمان: اتجاه عقلي يعنى بمحاكمة المدّعيات السابقة ويسلك الدعاء إليه من خلال خطاب توجيهي تبصيري، وخطاب نفسي وجداني يثبت أسس الحب ويسلك إليه من طريق تفاعلي وجداني. وسنلاحظ أن الدعاء يفصل بين الخطابين بطريقة فنية لطيفة تنمّ عن قصدية عالية وخطاب دقيق موجّه. فهاهنا إذاً اتجاهان يزاوج الدعاء بينهما: اتجاه عقلي وآخر نفسي يمزج بينهم بنحو متوازن.

المواقف الإدراكية.. مقاربة فريدة:

ومن أجل فهم أدقّ وأشمل للمعالجة الحالية وعلاقتها بما سبقها يجدر بنا أن نؤكد على مدخل هام من شأنه أن يضيء لنا أبعاداً جديدة في المعرفة التي احتواها النص وهو مدخل أو نظرية (**المواقف الإدراكية**) والتي ابتكرها أو بالأحرى اكتشفها «جون جريندر» و«جوديث ديلوزير» الباحثان في (البرمجة النفسية) والتي تقرر أن إدراكنا لأي موقف أو حدث وطريقة تقويمنا له يتحدد من خلال النظام أو الإطار الذي ننظر منه. ويمكن فهم هذه الحقيقة من خلال

مثالٍ مبسّط؛ فأنت عندما تواجه إحراجاً من شخص مّا بصورة مقصودة أو غير مقصودة، تعيش حالة من الضيق نتيجة هذا الموقف الذي سبب لك الضيق والإحراج أمام الآخرين ولا تعود تفكر في الآخر إلا من خلال منظارك الخاص والشعور النفسي الضاغط الذي سببه لك هذا الشخص، وربما جلست تفكر في بواعثه لهذا العمل وكيفية الردّ عليه، ولذا فأنت تعيش في دائرة الموقف الأول وتفكر من خلال رؤيتك الذاتية. أما لو تصورت أنك قفزت داخل جسم الشخص الآخر وقلّدت هيئته وإيماءاته ونبرة صوته وتقمّصت دوره وعشت وضعه وأعدت إدارة التفاعل من وجهة نظر هذا الشخص وتمثّلت حالته وأشرت إلى نفسك بالضمير (أنت) وليس (أنا) وانتبهت إلى الأفكار التي تتوارد في ذهنك فسوف تتخفف من مشاعرك الأولى ويمكن أن تلتمس له العذر، بل ربما لُمتَّ نفسك. ثم إنك لو تحركت نحو وضع المنتصف حيث تستطيع أن تلاحظ كلا الموقفين السابقين وأعدت استعراض الحدث كما لو كنت تشاهد فيلماً، فسوف تخرج بتقدير آخر مختلف للموقف عن كلتا الحالتين[(١)].

وهكذا نلاحظ أن كل موقف من هذه المواقف يمثل نظاماً إدراكياً خاصاً وأن (التحوّل النظامي من موقف إدراكي إلى موقف إدراكي آخر يمكن أن يتيح لنا فرص التعرّف على معلومات أكثر بشأن الموقف ربما كانت غائبة عن عقلنا الواعي في البداية (حيث) يمثل الموقف الأول موقف الشعور بالذات وهو الاتحاد مع النفس، والرؤية من خلال أعيننا والسمع بآذاننا (فضلاً عن الحوار الداخلي) وأن نشعر من خلال المشاعر التي تعتري أجسامنا، (أما الموقف الثاني فيمثل حالة الانفصال والنظر من خلال موقف الآخر ومشاعره)، (فمن) أجل أن تضع نفسك في الموقف الثاني يجب أن تتصور نفسك في مكان شخص آخر من خلال تفاعل مّا، ومن ثم رؤية العالم بعين هذا الشخص. يجب أن تتخذ هيئته والطريقة التي يتنفس بها وأن تتصرف كما لو كنت أنت هذا الشخص. يجب أن ترى وتسمع وتشعر وتتذوق وتشم واقعه. إن الانفصال عن أفكارك

(١) أنظر: علّم نفسك البرمجة اللغوية العصبية، ستيف بافيستر و أماندا فيكرز، ص (١٧٢-١٧٣).

ومشاعرك ومعتقداتك والاتحاد مع الآخر، سوف يمكنك من رؤية نفسك بعينه والتفكير في هذا الشخص على أنه (أنت) وليس (أنا). سوف يمكنك هذا الموقف من زيادة إدراكك ووعيك للكيفية التي تبدو عليها الأشياء للآخرين. (أما في الموقف الثالث فأن) ترى وتسمع وتشعر بالتفاعل من منظور خارجي.. (وهذا الموقف) يضعك خارج دائرة التواصل ويسمح لك بالتصرف كشاهد لما يجري..)[١].

ومن الواضح أن لكل موقف من المواقف الثلاثة السابقة إيجابياته وسلبياته، (فنحن من خلال الموقف الأول لا نفكر إلا في كيفية تأثير الأشياء علينا لأن كل ما سوف ندركه من خلال هذا الموقف هو رؤيتنا أو تصورنا الخاص (بينما الإغراق في الموقف الثاني) يجعلنا نميل إلى الإغراق في مشاكل الآخرين مما يسقطنا في هوة الخواء العاطفي[٢]، (أما الموقف الثالث فيعرضنا للانفصال) ويجعلنا نمر مرور الكرام بدون تأثّر، أي أشبه بالإنسان الآلي.. (من هنا برزت الحاجة إلى موقف جامع، وهو الموقف الرابع والذي) يفرض تجربة النظام بأكمله دفعة واحد، أي المواقف الثلاثة مجتمعة وتفاعل كل موقف منها مع الآخر.. وكما (يقول ديلتز): القائد الناجح يجب أن يكون قادراً على الاتحاد مع النظام الكامل الذي يؤثر هو عليه)[٣].

هذه هي الفكرة من وجهة نظرٍ عامة، والدعاء يطبق هذا النحو من القيادة الجامعة بين المواقف الإدراكية الثلاثة وفق منهجٍ خاصٍ في تفعيل هذه الأطر الموقفية وترتيب العلاقة بينها بما يخدم غرضه.

ويمكن تصوّر نظرية الموقف الجامع بين الأطر الإدراكية السابقة بالقول:

---

(١) المصدر السابق، ص(١٦٩-١٧١).

(٢) الخواء العاطفي: أو ما يسميه البعض (الاستنزاف العاطفي) المقصود به التعب النفسي المترتب على توارد الأفكار السلبية المحبطة والمشاعر المؤلمة، ومثل هذه الحالة تحصل للإنسان عند استغراقه في قصص المعاناة والعذابات التي يكابدها الآخر، والتي من شأنها أن تترك آثاراً نفسية مدمرة على سامعها.

(٣) المصدر السابق، ص (١٦٩ ، ١٧٣).

إن العلاقة في الأصل هي بين (الموقف الأول) من جهة، و(الموقف الثاني والموقف الثالث)[١] من جهة أخرى، فالموقف الأول يهدف إلى تشييد الحالة الروحية، بينما يهدف الموقفان الأخيران معاً إلى غربلة المحتوى الداخلي وبالتالي إحكام الحالة الروحية.

والمبتدأ من الموقف الأول (الذي أشرنا إليه قبل قليل) والذي يمثل بلورة لمرحلة التشييد الروحي وتأجيج عاطفة الحب وفق نهج تفاعلي دقيق على نحو ما تقدم، أما هو هنا فيعمل على محاكمة أو سبر المضامين السابقة وتقويمها من خلال هذين الموقفين (الثاني و الثالث). ويمثل (الموقف الثاني) تحريكاً للداعي وانتشالاً له من الحالة التفاعلية (التي كان يعيش فيها متّحداً مع مشهد العذاب الأخروي والمشاعر الوجدانية المصاحبة لها)، ومن ثم وضعه في خانة المراقب لذاته، لكن من خلال نموذج افتراضي! فالمهمة هنا تتمثل في تأليف هذا الموقف وفق خصائص معيارية محددة، فدعنا نرى كيف يشيد هذا الموقف؟

(اَفَتُراكَ سُبْحَانك يا اِلهى وَبِحَمْدِكَ تَسْمَعُ فيها صَوْتَ عَبْد مُسْلِم سُجِنَ فيها بِمُخالَفَتِهِ، وَذاقَ طَعْمَ عَذابِها بِمَعْصِيَتِهِ وَحُبِسَ بَيْنَ اَطْباقِها بِجُرْمِهِ وَجَريرَتِهِ وَهُوَ يَضِجُّ اِلَيْكَ ضَجيجَ مُؤَمِّل لِرَحْمَتِكَ، وَيُناديكَ بِلِسانِ اَهْلِ تَوْحيدِكَ، وَيَتَوَسَّلُ اِلَيْكَ بِرُبُوبِيَّتِكَ).

وأول خطوة يبدأ بها هي التخفيف من طغيان الذات والغرق في الحالة الذاتية، وتجريد الداعي من كل المقومات الزائدة والتقديرات المصطنعة، من أجل إفساح له المجال لتقدير محتواه الإيماني وصلابته الروحية والتخلي عن غروره.

ثم هو يزيحه بعدها إزاحة أخرى لموضع آخر هو (الموقف الثالث)

(١) أعتذر للقارئ من جهة هذا المسلك في الشرح الذي قد يكون فيه شيء من التعقيد في الظاهر، لكننا سنأتي على تفصيل هذا الإجمال بما يزيل هذا الغموض ويوضحه (إن شاء اللّه تعالى).

فيقول: (**يا مَوْلايَ فَكَيْفَ يَبْقى فِي الْعَذابِ وَهُوَ يَرْجُو ما سَلَفَ مِنْ حِلْمِكَ، اَمْ كَيْفَ تُؤْلِمُهُ النّارُ وَهُوَ يَأْمُلُ فَضْلَكَ وَرَحْمَتَكَ اَمْ كَيْفَ يُحْرِقُهُ لَهيبُها وَاَنْتَ تَسْمَعُ صَوْتَهُ وَتَرى مَكانَه اَمْ كَيْفَ يَشْتَمِلُ عَلَيْهِ زَفيرُها وَاَنْتَ تَعْلَمُ ضَعْفَهُ، اَمْ كَيْفَ يَتَقَلْقَلُ بَيْنَ اَطْباقِها وَاَنْتَ تَعْلَمُ صِدْقَهُ، اَمْ كَيْفَ تَزْجُرُهُ زَبانِيَتُها وَهُوَ يُناديكَ يا رَبَّهُ**). وهو في هذا المرحلة يصيّر الداعي على اتصال بالذات من خلال الصورة المفترضة (أو النموذج المثيل) وتحرر وانفتاح من جهة أخرى على جملة من صور المشهد العقابي التي يتصل من خلالها بالدواخل النفسية ويذكره فيها بجملة المدعيات السابقة التي أرساها في الموقف الأول الذي وقفنا عليه فيما مضى.

وهكذا نلاحظ علاقة تكاملية بين الموقفين المذكورين (الثاني والثالث)، فالموقف الثاني يمثل الإعداد للموقف الثالث، فهو في الموقف الثاني يمهّد الأرضية ويمدّ جسور التواصل بين الداعي وبين المشهد المذكور، بينما هو في المشهد الثالث يطهّر البيئة النفسية وينقي المحتوى الداخلي. فغرض الدعاء من هذه المرحلة بأكملها ليس فقط غربلة وتقويم الحالة الروحية بل وتشييدها وفق معايير صحيحة.

ووفقاً لما تقدم، فإن المقطع الذي بين أيدينا يمكن تقسيمه إلى خطوتين:

- **الإعداد**: الذي يشيّد فيه (**الموقف الثاني**) في قوله: (**اَفَتُراكَ سُبْحَانك يا اِلهى وَبِحَمْدِكَ تَسْمَعُ فيها صَوْتَ عَبْد مُسْلِم..الخ**). ويحرص فيه على صياغة **شخصية افتراضية** من شأنها أن تكون صالحة لمعايرة المحتوى الداخلي وتقويم (تقييم) المدّعيات التي سبق أن شيّدها في (الموقف الأول)[1]. ومن أجل هذا الغرض فقد حرص على وضع (الشخصية الافتراضية) ضمن الحدود الدنيا وخلّصها من كل الخصوصيات الزائدة عن مستوى العلاقة العبودية؛ من سمات الإيمان والتقوى وخصائص

(١) في قوله: (..**فَلَئِنْ صَيَّرْتَني لِلْعُقُوباتِ مَعَ أَعْدائِكَ وَجَمَعْتَ بَيْني وَبَيْنَ أَهْلِ بَلائِكَ** .. الخ).

القرب والولاية ودعاوى الحب والمعرفة وغيرها، وذلك من أجل ردم الفجوة النفسية بين المستوى المعياري أو (الصورة القياسية) وبين الداعي نفسه[١].

وإلى جانب هذا المعنى فقد حرص على أن يضمّن هذه الصورة كل المشاعر النفسية التي بناها في (الموقف الأول) وذلك من أجل تحقيق حالة من الاتحاد بين الداعي والنموذج المفترض إلى جانب ضمان حضوره النفسي ومواكبته لمؤثرات المشهد المذكور.

- **التقويم**: **(الموقف الثالث)** وهو هنا يقحم الشخصية الافتراضية في المشهد العقابي ليقوّم من خلالها ويزن دعاواه ويسبر واقعه الداخلي الحقيقي بعيداً عن أي ذاتية وانحياز، فيقول: (**يا مَوْلايَ، فَكَيْفَ يَبْقى فِي الْعَذابِ وَهُوَ يَرْجُو ما سَلَفَ مِنْ حِلْمِكَ .. الخ**)، حيث يعمل على تقويم المحتوى الداخلي من طريق تحريك مشاعر الخوف وتعميق الحيرة التي تستنطق مشاعر الحب وتستبطن مشاعره وتزن مضامينه وتفعّل أدائه ضمن هذه الصورة الذي يستعرضها ويحرك أحداثها، يتلوه بعدها مباشرة بتقرير توجيهي يبين معيار العقوبة وميزان الفصل في الجزاء.

والدعاء هنا يكون قد مزج بين اتجاهين: اتجاه نفسي تفاعلي تحسّبي، واتجاه تأملي توجيهي؛ عمل في الأول على فرز المقومات والمدعيات والتحرر منها، فيما عمل في الثاني على تشييد البناء الروحي وفق منهج واعٍ!.

(١) نريد أن نقول هنا: أن الدعاء يريد أن يرسم للداعي صورة افتراضية هي الداعي نفسه من جهة الخصوصيات الإنسانية ، وهي غيره من جهة الدعاوى الزائدة والخصوصية الزائدة عن المستوى المعياري الذي عبّر عنه بأنه (عبد مسلم)، وهو لهذا يجسّر الهوة بين واقعه الحقيقي لذاته وبين الصورة المضخمة لذاته التي تولدها الدعاوى السابقة.

قراءة تفصيلية:

تقدم أن هذا المقطع يمثل نقلة جديدة في المعالجة التربوية يستهدف الوقوف على الرصيد النفسي وسبر المحتوى الداخلي ويمثل حلقة في استكمال البناء الروحي. والمعالجة التي احتواها النص يمكن أن نقسمها إلى قسمين: (الإعداد) و(التقويم)، ويمثل (الإعداد) الموقف الثاني فيما يمثل (التقويم) الموقف الثالث، كما تقدم.

الموقف الثاني: الإعداد

(اَفَتُراكَ سُبْحَانك يا اِلهى وَبِحَمْدِكَ تَسْمَعُ فيها صَوْتَ عَبْد مُسْلِم سُجِنَ (يُسْجَنُ) فيها بِمُخالَفَتِهِ، وَذاقَ طَعْمَ عَذابِها بِمَعْصِيَتِهِ وَحُبِسَ بَيْنَ اَطْباقِها بِجُرْمِهِ وَجَريرَتِهِ وَهُوَ يَضِجُّ اِلَيْكَ ضَجيجَ مُؤَمِّل لِرَحْمَتِكَ، وَيُناديكَ بِلِسانِ اَهْلِ تَوْحيدِكَ، وَيَتَوَسَّلُ اِلَيْكَ بِرُبُوبِيَّتِكَ).

ويمثل هذا الجزء من المقطع (الموقف الثاني) الذي يروم الدعاء من خلاله تحجيم المدعيات الذاتية ووضعها في إطارها الصحيح والتحرر من طغيان الذات، فهو هنا لا يفصل الداعي كلياً عن ذاته بل يحررها من مركزيتها تمهيداً للمرحلة التي تتلوها بعد ذلك. ويمكن القول بعبارة أخرى: أن الدعاء يستحضر ذات المشهد العقابي السابق ويثبته من خلال ذلك في (وضع المشاهد لنفسه) من خلال (نموذج مماثل) تمهيداً لإكمال المشهد فيما بعد بما يخرجه عن الرتابة ويبعده عن السردية غير المؤثرة.

وقد قلنا سابقاً أن هذه المرحلة من التقويم مرحلة توجيهية (عقلية) وهي بمثابة التمهيد للمرحلة التفاعلية التي تعقبها مباشرة والتي يهدف فيها لسبر المدّعيات

الإيمانية وتقويمها[١] من خلال عرضه لصور متلاحقة من العذاب الأخروي من شأنها أن تستحثّ في النفس التأمل في القضايا الإيمانية والمدّعيات التوحيدية ومقدار وفائها بها؛ بالنظر إلى ما يستقبله من أهوال الآخرة وصرامة جزائها، وهو بالتالي يهدف إلى تدعيم البناء الإيماني وتصليب الحالة الروحية.

وقد عمل الدعاء على تشييد هذا المشهد التمهيدي بأسلوبٍ سلسٍ مستساغٍ وعبر وسيط تمثيلي وشاخص افتراضي هو (الأنموذج الحاكي) وأخرجه وفق مواصفات محددة من شأنها أن لا تعيق أدائه للدور المطلوب، ويمكن ملاحظة ذلك من خلال ثلاثة عناصر:

١ ـ استحضار السياق الموقفي

حيث نلاحظ الحرص على ربط هذا المشهد عضوياً وسياقياً بما انتهى إليه في المرحلة السابقة من الخطاب التفاعلي[٢]، فبدأ الكلام بقوله: (**اَفَتُراكَ سُبْحانَكَ**..)، وهذه (الفاء) فاء التفريع على ما سبقها، وهي تأتي من أجل التأكيد على المعاني السابقة والمشاعر الوجدانية المصاحبة لها[٣]، بمعنى أن الدعاء

(١) نقصد بالتقويم هنا التعديل والترميم والإكمال، لا (التقويم) بمعنى إعطاء القيمة.

(٢) أي في الموقف الأول.

(٣) ما نقصده هنا أن قوله: (**اَفَتُراكَ**..) بما توجده من ربطٍ للفصل السابق بهذا الفصل والتفريع عليه، تستحضر تلك المعاني والمشاعر السابقة في قوله: (**لأضِجَّنَّ أَلَيْكَ بَيْنَ أَهْلِها ضَجيجَ الآمِلينَ** .. الخ) من أجل سبرها وتعميقها لا أنها توجدها وتستحثها، وهي (من هذه الناحية) على نحو ما جاء في دعاء (أبي حمزة الثمالي): (وَقَد تَوَثَّقنا مِنكَ بالصَّفحِ القَديمِ وَالفَضلِ العَظيمِ وَالرَّحمَةِ الواسِعَةِ أفَتُراكَ يا رَبِّ تَخلِفُ ظُنونَنا أو تُخَيِّبُ آمالَنا كَلا، يا كَريمُ فَلَيسَ هذا ظَنُّنا بِكَ وَلا هذا فيكَ طَمَعُنا..) فإنها تتضمن هذا المعنى من المقارنة والمقايسة بين رصيد الإيمان وحسن الظن والثقة باللّه تعالى، من جهة، وبين ما ينتظر ويستعظم من أهوال الآخرة ومشاهد العرض من جهة أخرى. ونفس الكلام يقال في هذا الموضع فهو يتضمن الربط بين دعاوى الحب والإيمان، وقوانين الجزاء الصارمة. ونعود لنؤكد أن الخطاب هنا خطاب توجيهي وليس خطاباً تفاعلياً، وقد قدّمنا أن الخطاب التوجيهي متوجه بمحتواه إلى الداعي وإن في ظاهره موجه إلى اللّه تعالى، والغرض منه الإلفات إلى مضامين معينة من شأنها تبصير الداعي نفسه وتعديل قناعاته. ولنا أن نقارن هذه العبارة بقوله عليه السلام فيما سبق: (أتراكَ مُعَذِّبي بِنارِكَ بَعْدَ تَوْحيدِكَ..) من حيث عدم اقترانها بالفاء، فهي، والحال هذه، لا تفيد أكثر من استحثاث الحب وتحريك بواعث الرجاء والتعلق باللّه تعالى فهو خطاب تفاعلي إيحائي غرضه إحداث التجاوب الوجداني. والحاصل أن اقتران الفاء بهذا التساؤل يفيد تفريعاً على ما سبق واستحضاراً لمضامين الحب التي تحدّث عنها =

يريد أن يستحضر النموذج المشار إليه بوصفه عنواناً مشيراً إلى الداعي نفسه وذلك من خلال الربط بينه وبين الموقف الأول، والدعاء بهذا الربط يستهدف عمل مقارنة تتضمن معايرة تلك المعاني و(تقييم) وفائها بمتطلبات الموقف والمشهد الجديد.

والاستحضار المذكور مهم جداً باعتبار أنه يعطي الأصالة في النظر إلى الذات ويجعل النموذج الحاكي بمثابة العنوان المشير. ومما يؤيد هذا المعنى نمط الاتصال والتذكير الذي يجسّر به العلاقة بين هذا المشهد والمشهد السابق (أي في الموقف الأول) حينما يقول: (**وَهُوَ يَضِجُّ اِلَيْكَ ضَجيجَ مُؤَمِّل لِرَحْمَتِكَ**) في إشارة إلى قوله فيما سبق: (**لأضِجَّنَّ أَلَيْكَ بَيْنَ أَهْلِها ضَجيجَ الآمِلينَ**) وهذا ربط فني بين الموقفين (الأول والثاني) في غاية الدقة وجمال الأداء.

وإلى جانبِ ربطِ الداعي بالنموذج المفترض ربطاً مشاعرياً على وفق ما تقدم، يعمل كذلك على ربطه ربطاً حسّياً يستحضر من خلاله الموقف، وذلك من خلال الإشعار بالرؤية والسماع والصوت، فهاهنا حضوران: حضور نفسي، وحضور حسّي تصوري من شأنه إيجاد بيئة تفاعلية مع النموذج والمشهد ككل.

ولنا أن نسأل: وما هو موضع هذه الجملة (من التسبيح والثناء) هنا في قوله (**سُبْحانَكَ يا اِلهى وَبِحَمْدِكَ**)، وما الذي يرمي إليه الدعاء منها؟

الواقع أن أول ما يعطيه التأمل من أغراض الدعاء من التذكير بتسبيح اللّه تعالى في هذا المقطع هو الحفاظ على حالة الإشفاق التي يثيرها التساؤل في

= ووضعها موضع المقايسة الحاضرة مع ما ينتظر ويتوقع! وقريب معناها مما جاء في مناجاة الخائفين: (اِلـهي اَتَراكَ بَعْدَ الاْيمانِ بِكَ تُعَذِّبُني، اَمْ بَعْدَ حُبّي اِيّاكَ تُبَعِّدُني ؟ ..)، إلا أنه لما أخرج التساؤل فيها مخرجاً عاماً وساقه مساق الحديث عن (عبدٍ مسلم) بصورة عامة، احتاج إلى أن يقرنه بالتسبيح، لأنه يريد نفي الاعتراض عليه في كيفية معاملة عباده، أما هو في قوله: (أتراكَ مُعَذِّبي بِنارِكَ بَعْدَ تَوْحيدِكَ..) فكان يتحدث حديثاً تفاعلياً، كما قلنا، حديث القلب، لا حديث التوجيه و (العقل)، فلم يحتج هناك إلى أن يقرنه بالتسبيح لأن الغرض منه ليس تقرير الحقائق حتى يتصور فيه الاعتراض بل الغرض تشييد العلاقة والإدلال بالمحبة. (فتأمل واعجب لهذه الدقة والقصدية والعناية!! (وأريد هنا أن أعتذر للقارئ مرة أخرى على هذا المسلك الذي قد يبدو منه التعقيد بعض الشيء في فهم هذا التركيب، لكن استقصاء مقاصد الدعاء قد يفرض تدقيقاً بنحوٍ مّا..)).

قوله: (**أَفَتُراكَ..**)، فهو، ومن أجل صون هذا الكلام وإبعاد الحوار عن مستوى الكلام المرتجل والتحاور المبتذل، واحترازاً من أن يسفّ إلى مستوى التعاطي البشري والخطاب النِّدي[١]، يوسّط التسبيح لتذكير الداعي بمن يخاطب ويبعده عن جوّ الغفلة! هذا هو التصوّر الأولي لغرض الدعاء من إيراد التسبيح هنا، والشاهد على ذلك توسيطه بين الرؤية والسماع (أفتراك.. تسمع) تنبيهاً للذهن على استشعار جلال من يخطاب ومعرفة عظمة من يحاور.

لكن هناك فيما يبدو ملحظاً ثانياً أراده الدعاء من (إقحام التسبيح)، وهو إبعاد هذا التساؤل عن كل معاني الاعتراض أو الجنوح نحو ما يوهم الذهن بالاقتراح عليه تعالى أو فرض تصوّر مسبق يحكم أفعاله (تعالى عن ذلك وجلّ)، وهذا هو سرّ تقييده بالإلهية وإتباع التسبيح بالحمد في قوله: (سُبْحانَكَ يا اِلهى وَبِحَمْدِكَ) فغرض التسبيح والحمد (وفق هذا التصوّر) تنزيه اللّه تعالى عن أن يقترح عليه العبد (بسؤاله الاستبعادي هذا) شيئاً من عنده أو يحتم عليه أمراً في إرادته، وهو يعطي المبرر لاستبعاده هذا؛ كونه حاصلَ جملة محامده تعالى على خلقه في تعطفه عليهم بما أوعدهم من رحمته وصفحه وتجاوزه وحلمه؛ فإن هو استبعد من اللّه تعالى هذا المعنى فلأجل محامده الكثيرة وصفحه وكرمه وتطوله.

وقد يقال هنا: ولماذا لم يكتفِ الدعاء عن التسبيح بإيراد أسماء اللّه تعالى وتقييد هذه المعاني بها، كما فعل سابقاً في قوله: (يا اِلـهي وَسَيِّدي وَرَبّي، أتراك مُعَذِّبي بِنارِكَ..) حيث قلنا هناك أن التصدير بهذه الأسماء غرضه الاحتراز عن خروج الخطاب مع اللّه تعالى مخرج الاعتراض، فما باله هنا استغنى عن مثل ذلك، ولماذا لم يحترز هناك بمثل هذا التسبيح عن التصدير بالأسماء؟ والواقع أنه إشكال مستحكم وسؤال وجيه..!.

والجواب عنه يتّضح في الفرق بين المقامين، فالمقام الأول مقام إدلال بالحب وتشييد لحالة القرب، والخطاب هناك خطاب تفاعلي غرضه تشييد

(١) أي أن المتكلم يخاطب من هو كفؤ له وندّ.

العلاقة وتأهيل الداعي وسوقه في مضمار القرب، فكان يتحدث بلغة القلب، لكن لسان التسبيح يتّجه إلى العقل من أجل تنبيهه، ولذا فإن إيراده يتقاطع مع خطاب القلب، ولهذا فقد استعاض عنه بذكر الأسماء في سياق تفاعلي (يا اِلـهي وَسَيِّدي وَرَبّي)[١] بتصديرها بأداة النداء التي تسير بالكلام في منحى تفاعلي، أما هو هنا فإنه لما كان الهدف (غربلة المحتوى الداخلي) وتقويم الأفكار والمدّعيات السابقة، أخرج القضية مخرجاً عاماً وساقها في سياق الحديث عن صورة مفترضة تحكي الحالة العامة والنموذج العام، فالخطاب لما كان خطاباً عقلياً توجيهياً يسير في اتجاه تصحيح الأفكار، احتاج أن يتكلم بلغة العقل ويحترز بأسلوب التنزيه. وهكذا فاختلاف الخطابين (العقلي والقلبي) أو (التوجيهي والتفاعلي) يفرض اختلافاً في الأسلوب، فللعقل أحكام وللحب أحكام (كما يقول العلامة الطباطبائي، قُدِّسَ سِرُّه)[٢].

ثم أنه أتبع التسبيح بـ **(يا إلهي)**[٣] فيما تستثيره الإلهية من تذكير بأصالة حق اللّه تعالى من جهة كونه إلهاً تجب له الطاعة والائتمار بأمره والوقوف عند نهيه، فإن هو عذّب لم يكن لأحد أن يعترض عليه، وإذا جرى استبعادٌ لذلك فهو لأجل محامده وامتنانه على خلقه بالعفو والمغفرة والرحمة، بل إن له (قبل حيثية الإلهية) الحق كلّه في أن يعذب من يشاء ويرحم من يشاء من غير

---

(١) وسيأتينا مزيد بيان حول هذا المعنى فيما يأتي.

(٢) الميزان في تفسير القرآن، السيد محمد حسين الطباطبائي، ج١، ص ٣٦٠، حيث يقول: (ومن المعلوم أن الحب والوله والتيم، ربما يدل الإنسان المحب على أمور لا يستصوبها العقل الاجتماعي الذي هو ملاك الاخلاق الاجتماعية، أو الفهم العادي الذي هو أساس التكاليف العامة الدينية، فللعقل أحكام وللحب أحكام).

(٣) كما أن لهذا التوسيط دلالة دقيقة أخرى؛ فهو يريد أن يشعر (الداعي) بأنه هو المعني والمقصود بالمشهد المذكور، وأن النموذج المثيل أخذ فيه جانب العنوان المشير إلى ذات العبد، وعليه فـ (يا إلهي) تمثل عنصراً من عناصر تأليف (الموقف الثاني) وصياغته، وخلق الاتحاد بين المتكلم والشخصية القياسية المفترضة في هذا المشهد. وعليه، فهذا ما يعطيه النظر إلى هذا العبارة (يا إلهي) من جهة الحيثية المذكورة، وما يؤيد هذا المعنى، ما سيأتينا لاحقاً، من أنه وبإزاء هذا المعنى سنلاحظ وظيفة مقابلة تتمثل في (فصل) الداعي عن هذا المشهد عندما يريد ان ينقله إلى (الموقف الثالث) في قوله (**يا مولاي**، فكيف يبقى..)، وملاحظة هذا التناظر بين وظيفتي هذين الاسمين يعرب عن جمالية ودقة عالية في اختيار الدعاء لكلماته وتوظيفه توظيفاً دقيقاً ضمن مسارات منظمة وأهدافٍ محددة.

أن يثبت لأحد حق أو أن تقوم له حجة، إذ الكل مملوك له تعالى ملكاً حقيقياً يتصرف فيه كيف يشاء وليس لأحدٍ من الأمر شيء البتة لكنه تعالى (تكلم مع الناس في دعوتهم وإرشادهم بلسان أنفسهم وجرى في مخاطباته إياهم وبياناته لهم مجرى العقول الاجتماعية، وتمسّك بالأصول والقوانين الدائرة في عالم العبودية والمولوية، فعدّ نفسه مولى والناس عبيداً والأنبياء رسلاً إليهم، وواصلهم بالأمر والنهي والبعث والزجر، والتبشير والإنذار والوعد والوعيد، وسائر ما يلحق بهذا الطريق من عذاب ومغفرة وغير ذلك، فهو يصرح أن الأمر أعظم مما يتوهمه الناس أو يخيل إليهم..)[1].

والمتحصل مما تقدم مما تفيده العبارة أنه: وإن كان لك الحق (يا إلهي) بتعذيب من تشاء إلا أن ما مننت به من المغفرة للمذنب والرحمة بالجاهل هو المنشأ لتساؤلي، فالحق كله لك والأمر إليك، فالكلام فيه إخراج للاعتراض (الذي يفهم من السؤال المذكور) مخرجَ الحمد والثناء، وعليه (فالتسبيح) تنزيه له تعالى عن مشاركته صفات المخلوقين، بينما الحمد تنزيه عن الاعتراض على حكمه وإرادته، أو فقل: أن التسبيح يتناول الجانب الصياغي الفني، والحمد يتناول جانب المضمون والاعتقاد[2]. هذا هو السرّ في اقتران التسبيح بالحمد، فهو يريد، وقبل أن يبدأ في استعراض هذا المشهد العقابي، أن يبقي هذا الخطاب مشتملاً على كل صور الإجلال للّه تعالى وينقيه من كل أشكال الاعتراض حفظاً لمعطياته العملية وصوناً لمضامينه التربوية.

---

(١) تفسير الميزان، العلاّمة الطباطبائي، ج ٢، ص ١٧٥.

(٢) وسنرى ما يشبه هذا المعنى بعد ذلك في قوله عليه السلام: (وَأنتَ جَلَّ ثَناؤُكَ قُلتَ مُبتَدِئاً، وَتَطَوَّلتَ بِالإنعامِ مُتَكَرِّماً أفَمَن كانَ مُؤمِناً كَمَن كانَ فاسِقاً لا يَستَوونَ.) فهو وإن كان هنا يشير إلى قانون إلهي وسنة في الجزاء، إلا أنه يستعرض هذه السنة في سياق الحمد والامتنان والتطوّل، فيقول: إن ما تقدمت به من عدم مساواة المؤمن الطيّع بالمجرم الفاسق في الجزاء والتعامل، وإن كان مما يقتضيه العدل في الظاهر، إلا أن الأمر في واقعه تفضل منك، يحسبُ للثناء فيه ألف حساب، لما كنت يارب (الْفاعِلُ لِما تَشاءُ تُعَذِّبُ مَنْ تَشاءُ بِما تَشاءُ كَيْفَ تَشاءُ، وَتَرْحَمُ مَنْ تَشاءُ بِما تَشاءُ كَيْفَ تَشاءُ، لا تُسْأَلُ عَنْ فِعْلِكَ، وَلا تُنازِعُ في مُلْكِكَ، وَلا تُشارَكُ في اَمْرِكَ، وَلا تُضادُّ في حُكْمِكَ، وَلا يَعْتَرِضُ عَلَيْكَ اَحَدٌ في تَدْبيرِكَ، لَكَ الْخَلْقُ وَالاْمْرُ، تَبارَكَ اللّهُ رَبُّ الْعالَمينَ) كما في دعاء (أبي حمزة الثمالي).

٢ - تأصيل النموذج

حيث ينقل ذهن الداعي إلى تصوّر المشهد العقابي من خلال شخصية افتراضية عبّر عنها بـ (**عَبْدٍ مُسْلِمٍ**). ونفس هذا التعبير تعبير لافتٌ باعتبار أن الدعاء إذا كان يخاطب في الأساس الحالة الإيمانية وينميها ويتعاهدها وهي لا شكّ حالة أرقى من حالة الإسلام المجرد فما هو سرّ تقييدها بالإسلام بدلاً عن الإيمان؟! الواقع أن هذا التقييد له دلالته المقصودة في ضوء الدقّة اللفظية التي سبق أن قلنا أنها سمة بيّنة في هذ المنهج، فالتعبير بالإسلام هنا أولى من التعبير بالإيمان، إذ لو قال: اَفَتُراكَ سُبْحانَكَ وبحمدك تسمع فيها صوت **عبدٍ مؤمن** سجن فيها بمخالفته .. الخ، كان أول نتائج ذلك مصادمته للسياق المشتمل عليه المعنى هنا، باعتبار أن الكلام مسوق لتجريد العبد من كل مدّعياته بعرض نموذج مجرد من كل مقومات النجاة ما خلا الانتماء للخط التوحيدي العام.

إلى ذلك فإنه لو قيّده بالإيمان لكان ناقضاً لغرضه ومخالفاً لهدفه؛ فبينما هو يروم من وراء هذا العرض تقوية الدوافع الإيمانية واستنهاض الحسّ الإيماني، نجده وخلافاً لذلك، يعرّض بقدرة الدافع الإيماني حتى عن ارتكاب الجرائر الموبقة والذنوب المسخطة والجرائم المورطة[١]! نعم، هذا ما يعطيه المعنى لو قيّد لفظ العبودية بالإيمان، إذ من شأن ذلك، كما لا يخفى، أن يعيق مسيرة (البناء الروحي) بل يصادمها..!

ولنا أن نسأل كذلك هنا عن معنى أخذ قيد العبودية هنا في قوله: (**عَبْد مُسْلِمٍ**)، مع أن المتصوّر أنه لو قال: (تسمع فيها صوت مسلمٍ سجن فيها..) لكان كافٍ في إيصال المعنى. والجواب: أن المراد من الإسلامِ هنا هو محض الانتساب لا حقيقته، ولذا قيّده بالعبودية التي تشمل كل أفراد السلسلة الوجودية

(١) وقد يقال هنا: وما المانع من ذلك، فالقرآن الكريم (وكما تنبه بعض الباحثين) يرسم دائرة للتقوى يمكن أن تصل بشعاعها لتشمل المذنبين النادمين ممن قد يسقط في هوة الفواحش وموبقات الكبائر فيقول: ﴿وَسَارِعُوٓاْ إِلَىٰ مَغۡفِرَةٖ مِّن رَّبِّكُمۡ وَجَنَّةٍ عَرۡضُهَا ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلۡأَرۡضُ أُعِدَّتۡ لِلۡمُتَّقِينَ * وَٱلَّذِينَ إِذَا فَعَلُواْ فَٰحِشَةً أَوۡ ظَلَمُوٓاْ أَنفُسَهُمۡ ذَكَرُواْ ٱللَّهَ فَٱسۡتَغۡفَرُواْ لِذُنُوبِهِمۡ ...﴾ آل عمران، آية: (١٣٣-١٣٥)، والجواب على ذلك أن الآية تتحدث في سياق الجذب والسوق، بينما السياق هنا هو سياق محاكمة وغربلة.

على نحو ما جاء في قوله تعالى: ﴿إِن كُلُّ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ إِلَّآ ءَاتِي ٱلرَّحْمَٰنِ عَبْدًا﴾[١]، وليس الإسلام المعني بقوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِّمَّن دَعَآ إِلَى ٱللَّهِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا وَقَالَ إِنَّنِي مِنَ ٱلْمُسْلِمِينَ﴾[٢]، ومن شأن التعبير الأول (أي الإسلام من دون قيد العبودية) استحضار المعنى (الثاني) من الإسلام أي الإسلام بالمعنى القرآني (وهو مالا يريده الدعاء هنا).

٣ ـ التأكيد على المسؤولية الذاتية:

ويدخل ضمن المعنى السباق أيضاً (أي ضمن تأصيل النموذج) تأكيده على المسؤولية الشخصية (في التجاوزات ولزوم التبعات)، إلى جانب تجريد العقوبة من كل أشكال الانتقام والتشفي، حيث يقول: (**سُجِنَ فيها بِمُخالَفَتِهِ، وَذاقَ طَعْمَ عَذابِها بِمَعْصِيَتِهِ وَحُبِسَ بَيْنَ اَطْباقِها بِجُرْمِهِ وَجَريرَتِهِ**)، ومن شأن هذا المعنى من التأكيد إبعاد الداعي عن الاستغراق في الحالة الشخصية وتحقيق حالة الاتحاد الوجداني بالمشهد المفترض والتقمّص النفسي لحالة لنموذج المثيل[٣].

ومما يكمل هذا المعنى ويزيده جمالاً هذه الصياغة الدقيقة لأطياف العذاب والتدرّج في العرض والترتيب النسقي غير المبعثر لصورة المشهد العقابي الذي من شأنه أن يزيل كل ما يعيق الاتحاد النفسي بين حال الداعي والنموذج من جهة، والصور المتلاحقة من جهة أخرى. فلاحظ قوله: (**سُجِنَ فيها بِمُخالَفَتِهِ، وَذاقَ طَعْمَ عَذابِها بِمَعْصِيَتِهِ وَحُبِسَ بَيْنَ اَطْباقِها بِجُرْمِهِ وَجَريرَتِهِ**) حيث يصوّر العبد وقد خالف عن أمر ربه فأقحمته مخالفته، وأسلمته خطاياه وورّطته جنايته؛ فذاق طعم عذابها، وحبس بين أطباقها. إن هذا التدرّج إلى جانب ما يتمتع به

---

(١) سورة مريم، آية ٩٣.

(٢) سورة فصلت، آية ٣٣.

(٣) أي أن الدعاء لما كان يريد أن يتكلم على لسان حال الداعي، وينصب النموذج الافتراضي ممثلًا عنه، وجب إزالة كل ما من شأنه إعاقة اتحاد الداعي مع هذا النموذج، ومن جملة الأسباب الموجبة لهذا الاتحاد التأكيد على المسؤولية الفردية، إلى جانب إخراج العقوبة نقية من كل أشكال الاستهداف الشخصي.

من جمالية التصوير، يغوص عميقاً في المؤدى النفسي من حيث سحب الداعي بترفق لتقبل صورة المشهد وعدم النفور منه.

ومما يدخل ضمن هذا المعنى كذلك حرص الدعاء على تجريد الداعي من كل المقومات الإضافية التي يعوّل عليها على نجاته ما خلا انتسابه لخط التوحيد وعلقة الربوبية، فيقول: (**وَهُوَ يَضِجُّ اِلَيْكَ ضَجيجَ مُؤَمِّل لِرَحْمَتِكَ، وَيُناديكَ بِلِسانِ اَهْلِ تَوْحيدِكَ، وَيَتَوَسَّلُ اِلَيْكَ بِرُبُوبِيَّتِكَ**)، فالدعاء يصوّر الحالة في أشدّ حراجتها عندما ينقل لنا المشاعر النفسية التي تكتنف الموقف وتعبّر عن طبيعة الحسم وشدّة الأخذ وصرامة العقوبة.

ولا يبقى له عندئذ إلا بأن يضج إلى اللّه تعالى ضجيج المؤمل لرحمته، ولا يجد معوّلاً يستند إليه في أهليته للنجاة إلا التوسل بوحدانيته. ومن الملفت تعبير الدعاء بقوله: (وَيُناديكَ بِلِسانِ **اَهْلِ** تَوْحيدِكَ) ولم يقل: ويناديك بلسان توحيدك، والسبب في ذلك، على ما يبدو، أن الدعاء هنا يريد أن يجلّ التوحيد والموحدين الصادقين عن هذا المصير، إلى جانب التنبيه للداعي على أن يكون توحيده مقوّماً على أسس صحيحة وأركان ثابتة وموازين حقة، فليس كل توحيدٍ ينجّي من النار ويعصم عن العذاب، ومما يؤكد هذا المعنى أن الدّعاء عندما يعرض للتوسل بالربوبية لا يقيدها بقيد بل يقول: (**وَيَتَوَسَّلُ اِلَيْكَ بِرُبُوبِيَّتِكَ**) لمّا كانت الربوبية شعور فطري يتساوى حياله المؤمن والكافر والموقن والجاحد.

ومما يكمّل هذا المعنى أيضاً العرض النسقي المرتب لهذه الصورة في قوله:

(**وَهُوَ يَضِجُّ اِلَيْكَ ضَجيجَ مُؤَمِّل لِرَحْمَتِكَ**)

(**وَيُناديكَ بِلِسانِ اَهْلِ تَوْحيدِكَ**)

(**وَيَتَوَسَّلُ اِلَيْكَ بِرُبُوبِيَّتِكَ**)

والناظر في هذا الترتيب بين العبارات قد يبدو له أن الأوفق أن يقول: وهو يناديك بلسان أهل توحيدك، ويضج إليك ضجيج مؤمل لرحمتك، ويتوسل إليك بربوبيتك! أليس هذا هو الترتيب الأوفق؟ والجواب: أن التقديم والتأخير

هنا لا ينبغي أن يكون ترتيباً عشوائياً، فإن كل جملة مؤثرة في صياغة وتأطير معنى الجملة التالية، فإن مثل هذا الترتيب المفترض يوحي: بأن هذا الفرد يحمل في الأساس توحيداً ادّعائياً لا أساس له ويتوسل به كذباً ويدعو به من أجل استدرار رحمة اللّه جزافاً وتحايلاً، ثم لما أعيته الحيلة صار يتوسل بعلقة الربوبية بعد أن أيقن أن (لسان) أهل التوحيد والتحايل به لا ينفع. أما ما يريد الدعاء قوله من خلال الترتيب الذي يسوقه، فهو: أن هذا الفرد مسلم في حقيقته وقد جاء وهو يحمل الأمل برحمة اللّه تعالى معتقداً بشموليتها لمثله، وهو لهول ما رأى من العذاب وسّط (التوحيد) في نجاته وعرّض به من أجل خلاصه، أي أنه يعتقد (في داخله) أن لديه رصيداً توحيدياً يمكنه التعويل عليه، وربما أعيته الحيلة في نهاية المطاف فصار يتوسل بعلقة الربوبية وما عرفه من إحسانه تعالى وتعاهده وبره.. والترتيب وفق هذا النسق أدعى لزيادة الخوف والوجل ووزن النفس وملاحظة حقيقتها وصلاحيتها، وبعث الرجاء في عود اللّه تعالى على عبده بالمغفرة من جهة إحسانه وابتداء كرمه وبره وربوبيته ما دامت هذه العلقة يمكن التوسل بها في الآخرة، وهذا يدل على ما أكّدنا عليه من أن الدعاء بهذا الصياغة يستهدف المراقبة والفرز النفسي أو (غربلة المحتوى الداخلي).

وعليه فإن الخطاب هنا (أي في هذا المقطع بأكمله) وكما قدمنا، خطاب توجيهي بعد خطابه التفاعلي السابق (أي في الموقف الأول)، وهو يرمي إلى إلفات السامع لجملة من القضايا على رأسها أن قرار العقوبة قرار حاسم ينبغي عدم الخلود فيه إلى الدعاوى الفارغة والاتكال على الأماني الباطلة، وهو إذ يسوق هذا المشهد التمثيلي يبعث إلى الوجدان برسالة مؤداها إمكانية حصول هذه الحالة وصيرورته إلى هذا المؤدى، وهو إذ ذاك يترك السامع في حالة نظر إلى ذاته من خلال هذا الشخصية الافتراضية، يزن نفسه ويقوّم توحيده وسائر مدّعياته على حدّ قوله عليه السلام: (عِبَادَ اللّهِ، زِنُوا أَنْفُسَكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ تُوزَنُوا، وَحَاسِبُوهَا مِنْ قَبْلِ أَنْ تُحَاسَبُوا)[1]. وعند هذه المرحلة يستبدل الدعاء هذا الإطار التوحّدي (الموقف

(١) نهج البلاغة، الخطبة (٩١).

الثاني) الذي اتّحد من خلاله الداعي مع الصورة المفترضة، وينقله إلى إطارٍ آخر هو إطار المراقبة وهو ما سيأتي بعد ذلك إن شاء اللّه تعالى.

٤ ـ الترتيب النسقي الفني

ويدخل ضمن ما تقدم أيضاً الترتيب النسقي والاختيار الجُملي لمفرداته، فقوله: (**سُجِنَ فيها بِمُخالَفَتِهِ، وَذاقَ طَعْمَ عَذابِها بِمَعْصِيَتِهِ وَحُبِسَ بَيْنَ اَطْباقِها بِجُرْمِهِ وَجَريرَتِهِ**) لوحظ فيها أعلى درجات الدقة والموائمة لطبيعة التصوير من جهة، والمراعاة للخصائص النفسية من جهة أخرى، فلاحظ أنه يبدأ بقوله: (**سُجِنَ فيها بِمُخالَفَتِهِ**) من حيث كون السجن يتضمن في معناه الإقحام في مكان بقسرٍ، بخلاف الحبس الذي لا يعني سوى المحاصرة في المكان[1]. والسجن لما كان يتضمن هذا المعنى من القسر قيّده **بالمخالفة** وهي أنسب من **المعصية**، باعتبار أن الثاني مشعر بأن حيثية السجن هي حيثية انتقامية، فكأن مفاد الجملة عندئذ: أن جزاء معصيته عن أمرنا واستكباره عن طاعتنا سجننا له، ومثل هذا التعبير يولّد بطبيعته حالة نفورٍ من جهة العقاب وانكماش عن التذكير وانقباضٍ عن جهة التخويف، ثم أنّ هذا التذكير من جهة أخرى يعيق حالة الموازنة السابقة التي يستهدفها الدعاء من خلال استحضار الواقع السلوكي الفعلي جنباً إلى جنب المدّعى الشعاري للحب والتوحيد الألوهي (فتأمل). أما التعبير بـ (المخالفة) فليس فيه هذا المعنى من ثقل الأسلوب الوعظي، ذلك أن المستفاد حينئذ: أن المخالفة بنفسها أدّته إلى السجن، كما يقول الطبيب لمريضه: أقعدك المرض لمخالفتك عن أمري ونصيحتي[2]، فالجزاء هنا يتخذ صفة تكوينية حقيقية اختيارية وليست جزائية اعتبارية قاسرة.

---

(١) على ما لاحظناه في استعمال الدعاء لها في قوله: (اللهم اغفر لي الذنوب التي تحبس الدعاء) وقد أشرنا إلى السبب في الإيراد المذكور، وسيأتي لاحقاً ما يؤيد التفسير المذكور ويؤكده.

(٢) ومثله قوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ ...﴾ النور، آية ٦٣ ولم يقل: الذين يعصون أمره، فالمعنى فيه تلطّف في الوعظ، ذلك أن التحذير من عواقب المعصية فيه إشعار بالانتقام الشخصي، أما التحذير من مغبة المخالفة فإنه مختلف، خصوصاً عندما يعدّى المفعول بـ (عن) فهو مشعر وكأنّ الأمر في حدّ ذاته لا يحتمل العدول عنه باعتبار أنما يترتب عليه من فتنة ليس جزاءً اعتبارياً منفصلاً وخارجاً عنه بل هو جزاء سنني له نحو ارتباط تكويني فيما بين العمل والجزاء.

وهو بعد أن يقتحم السجن يعبّر بقوله: (**وَذاقَ طَعْمَ عَذابِها بِمَعْصِيَتِهِ**)، وتقييد العذاب بالمعصية هنا لا مشكلة فيه، فهو بعد أن أدّته المخالفة إلى العذاب فلا بدّ وأن تظهر عليه آثار معصيته وأمراض روحه وأخباث عمله، فوصول عذابها إليه وامتداده إلى باطنه ليس إلا بسبب ما تركته ذنوبه من آثار على باطنه ووجدانه.

ثم أن ما يؤكد المعنى السابق أيضاً تعبير الدعاء عن الفعل (**سُجن**) بصيغة المبني للمجهول، وإضافة المخالفة إلى الغائب، فهو لم يقل: سجَنْتَه بمخالفتك، بل قال: (**سُجِنَ فيها بِمُخالَفَتِهِ**)، مما يشعر بأن هناك قصداً لتغييب كل حضور للّه تعالى في المشهد العقابي، خصوصاً إذا نحن أخذنا بلفظ (**يسجن**) وهو الموجود في أقدم النسخ، باعتبار أن هذا التعبير أبلغ في ارتباط السجن بالذنب ومسؤوليته المباشرة عنه، فكأن الذنب نفسه تجسّد وتحول إلى سجن، وذلك للهدف السابق، في حين أنه يقول بعدها: (**وَذاقَ طَعْمَ عَذابِها بِمَعْصِيَتِهِ**) بالبناء للمعلوم، ففيه حرص على إبراز الفاعل وخلفية الفعل من أجل الإشعار بأن المعصية قرار ذاتي وما يترتب عليها هو الوجه الآخر لها، فالمعصية منسوبة له وبتخطيطه وإراداته، وعذابها منبثق منها! فالطعم الذي يذوقه طعم المعصية لا شيء آخر[(١)].

ثم هو بعد أن يصوّر هذا المعنى يقول: (**وَحُبِسَ بَيْنَ اَطْباقِها بجُرْمِهِ وَجَريرَتِهِ**)، وقد تقدّم أن الحبس بما يتضمنه من معنى المحاصرة والتقييد يبدو هو الأنسب حيث استعقابه للإقحام في العذاب من جهة تصويره هذه المحاصرة بأنها ليست حبساً في مكان منفسح وإنما بين أطباق من العذاب على نحو ما يصوّره الإمام بقوله: (فَكَيْفَ إِذَا كَانَ بَيْنَ طَابَقَيْنِ مِنْ نَار، ضَجِيعَ حَجَر، وَقَرِينَ شَيْطَان؟!)[(٢)]،

---

(١) هذا إلى جانب إلى أن نفس التعبير بـ(**وَذاقَ طَعْمَ**) يركز الفكرة من خلال الوقع الجرسي لكلمتي (**وَذاقَ طَعْمَ**) بحكم تباعد مخارج الكلمات وتشابه وقعها الصوتي، فهي مثل (**مُني ببهم**) أو (قنّع بمقامع) التي لها وقع صوتي مؤثر يركز الشعور والإحساس، وهو ينحو مثل هذا النحو كذلك قوله: (**بجُرْمِهِ وَجَريرَتِهِ**).

(٢) نهج البلاغة، الخطبة ١٨٣

ومن هنا يبدو استقامة ترتّب الحبس على السجن والإقامة في العذاب، بل إن المعنى يبدو أكثر جمالية عندما يقيّد الحبس بالجرم[١] والجريرة وهي الذنوب و التبعات الثقيلة، فهي بثقلها قد حبسته وقيدته في العذاب[٢]، فعلاقة الحبس

---

(١) أصل الجرم، كما يقول الراغب في المفردات، هو (قطع الثمرة عن الشجر .. وأجرم صار ذا جرم .. واستعير لكل اكتساب مكروه.. ومعنى جرم كسب وجنى ..) أنظر: المفردات ص ٩١-٩٢ لكن بعض المفسرين يحاول ردّ الكلمة عن الاستعارة إلى أصل الاشتقاق، فيرجع معنى كلمة (المجرم) إلى (إجرام ثمرة الحياة قبل إيناعها)، وكأن المجرم قطع ثمرة حياته عندما أنهى مسيرها عن استكمال تكاملها المنشود..! وهو، في تقديري المتواضع، تكلف لا داعي له، فإن المجرم هو مَن كسبَ و جنى السيئات والمعاصي.. والدعاء عندما يستخدم لفظ الإجرام والجرم هنا لا يعوّل على أصل الاشتقاق وليس هو ناظر له، بل هو ناظر إلى ذات المعصية لكن بما لها من معنى الجناية والاكتساب المفضي إلى التورط، فكأنه قد جنى وحمل على ظهره ما جناه من معاصيه (من ذنوب أدبرت لذاتها فذهبت، وأقامت تبعاتها فلزمت)،كما في الصحيفة السجادية في (دعاء التوبة)، خصوصاً إذا نظرنا هنا إلى إتباعه ذلك بلفظ الجريرة (بجرمه وجريرته) فإن الجريرة هي الذنب المحمّل للتبعة والمستعقب للآثار الملزمة، مأخوذ من الاجترار، ويشبه هذا التعبير ما جاء في الخطبة (١٧١) من نهج البلاغة حيث يقول عليه السلام: (فَوَ اللَّهِ لَوْ لَمْ يُصِيبُوا مِنَ الْمُسْلِمِينَ إِلَّا رَجُلًا وَاحِداً مُعْتَمِدِينَ لِقَتْلِهِ بِلَا جُرْمٍ جَرَّهُ لَحَلَّ لِي قَتْلُ ذَلِكَ الْجَيْشِ كُلِّهِ)، واجتماع الكلمتين معاً، مع ما يحملان من التقارب الصوتي وكأنهما مندكتان في بعضهما، تصوران المعاصي كالثقل الذي يجره الإنسان وراءه ويحبسه عن التحرّك ولذا فهو تصوير متناسب لفظاً ومضموناً في معنى قوله: (**وَحُبِسَ بَيْنَ اَطْباقِها بِجُرْمِهِ وَجَريرَتِهِ**).

(٢) ومما يجدر ذكره ومناقشته (ولو استطراداً)، هو البحث عن نوع العلاقة بين بعث الإحساس بالعقاب والتأكيد على المسؤولية، فالمتأمل في ثنايا هذا المقطع يدرك أن ها هنا بعدين يتحرك الكلام ضمنهما: التأكيد على المسؤولية الفردية ولزوم الذنوب والتبعات، هذا من جهة، وبعث الإحساس عالياً بما يترتب عليها من عقوبات وعذابات من جهة أخرى، فأي البعدين له الأولوية والأصالة في نظر الدعاء، وأيهما يريد أن يؤكد عليه من طريق الآخر؟ فهل يريد الدعاء من تعميق الإحساس بالعذاب أن يبعث في النفس الشعور بالمسؤولية، أم أنه يريد من بعث الشعور بالذنب أن يعمّق الإحساس بنتائج الذنوب وآثارها والعقوبات المترتبة عليها؟
يبدو من النظر في مجمل سياق الكلام أن الدعاء يستهدف كلا الأمرين، بمعنى أن الإشعار بالمسؤولية يأتي من أجل تحقيق جوٍ آمن للمنهج العقابي، كما أن تعميق الإحساس بالعقوبة يؤكد جانب المسؤولية. وبعبارة أخرى: إن هناك علاقة تكاملية بين شعور الفرد بالمسؤولية من جهة، وتحسّسه لنتائج أعماله ومحاسبة نفسه من جهة أخرى، وقد بدا الدعاء هنا دقيقاً في المزاوجة بين البعدين على نحو ما سبق، فهو يذكي الشعور بالمسؤولية من خلال بعث الإحساس بنتائج الفعل وعقوبته، كما أن بعث الإحساس بالمسؤولية عالياً من شأنه أن يسرّب آثار العقوبة ويعمق الشعور بها في الوجدان في جوٍ نفسي آمن من استثارة المشاعر السلبية تجاه جهة العقاب. وهذا يؤكد ما سبق لنا الإشارة إليه عند كلامنا حول خصائص الدعاء في الجانب التوجيهي (أو الخطاب التوجيهي) من كونه خطاب يراعي التوازن، فهو لا يصعّد من لغة التعنيف بالعقوبة إلى حيث تبديد آثار الرحمة وهدم صلة الحب وبالتالي بتر صلة العلاقة بين العبد وربه وإقامتها على أساس من التوجيه الحاد والأسلوب الخشن، كما ولا يترك للشعور بالذنب أن يستبدّ بالإنسان فيدّمر قاعدة الإصلاح النفسي ويفقده أهلية الإصلاح وإعادة التأهيل.. وهذا =

بها بما هي لوازم ذاتية وتبعات فردية وأثقال شخصية من شأنها أن تكون بنفسها حابسة كالمرض[١].

وقد يقال هنا: ما هو السبب في التركيز على هذه الفكرة عبر هذا التكرار والتأكيد، إذ كان يمكن أن يكتفي بعبارة واحدة من هذه العبارات الثلاث؟ والجواب أن الدعاء هنا لا يحرص فقط على التأكيد على المسؤولية الفردية

= من اللفتات والنكات الإعجازية في منهج الدعاء التربوي، فقد (اعتاد الناس على الاعتقاد بأن الشعور بالذنب هو شعور إنساني رائع، وأن الإنسان الذي يوجه اللّوم إلى نفسه ويؤنب نفسه باستمرار هو شخص طيب، ذو أخلاق عالية. وطالما أنه أخلاقي فهو إنسان جيد. لكن كل ذلك هراء وسخافة! فالإنسان الذي يلوم وينتقد نفسه باستمرار هو إنسان سيء جداً، وغير أخلاقي، لأنه يؤكد باستمرار: «أنا تافه»، «أنا غير مؤهل لذلك»، «تصرفي غير لائق»، .. إنه بأفكاره تلك يجذب نحوه الظروف الملائمة لذلك. العقاب والشعور بالذنب لم يساعدا أحداً حتى الآن على التغير نحو الأفضل. لقد كتبت وكررت مرات عديدة أننا نحن من نخلق كل ما يجري معنا في حياتنا بأفكارنا، وأحاسيسنا، وعواطفنا، برأيي أن الشعور بالذنب هو أكثر برامج الهدم الذاتي تأثيراً وقوة).

.. فما هو الدافع إذاً كي يعاقب الناس أنفسهم ويؤنبونها؟

نوع السلوك: الشعور بالذنب والعقاب.

الهدف والدافع الإيجابي من ورائه: تغيير السلوك ونمط الحياة، الكمال الذاتي، أن نفعل في حياتنا ما يجلب السعادة لنا وللآخرين.

لكن هنا أمر غير واضح فالعقاب يعلمنا مالذي يجب ألا نفعله، ولا يعلمنا ما الذي يجب أن نفعله عوضاً عن ذلك.

عندما يدين الإنسان البالغ نفسه ويعاقبها فإنه يحاول بذلك تغيير نفسه وسلوكه، هدفه من كل ذلك التحوّل نحو الأفضل. لكن العقاب طريقة رديئة جداً لتحقيق ما يبتغيه. كما أننا بإدانتنا وعقابنا لأنفسنا نحشر أنفسنا في أطر وحدودٍ ضيقة لا نستطيع تعديها. لأنه، ما إن نتخطى تلك الحدود حتى تبدأ مكنة العقاب الذاتي (أي العقل الباطن) عملها آلياً.

يرتبط العقاب والشعور بالذنب، بالإضافة لذلك، مع الألم، والعذاب، والأحداث المأساوية، والأسى، والإساءة، والعنف إذاً، عندما يشعر الإنسان بنفسه مذنباً فإنه يجذب إلى حياته، على مستوى العقل الباطن، جميع تلك السلبيات والأمور الهدامة. الأمر بسيط جداً؛ الشعور بالذنب يجر وراءه العقاب الذاتي والنقد الذاتي، وهذان بدورهما يسببان الألم والمعاناة في حياتنا). أنظر: أسرار العقل الباطن، فاليري سينيلنيكوف، ص ١٣٦.

وهكذا نعرف أن هناك علاقة تكاملية بين شعور الفرد بالمسؤولية من جهة، وتحسسه لنتائج أعماله ومحاسبة نفسه من جهة أخرى، وقد بدا الدعاء هنا دقيقاً في المزاوجة بين البعدين على نحو ما سبق، فهو يذكي الشعور بالمسؤولية من خلال بعث الإحساس بنتائج الفعل وعقوبته، كما أنه يعمق الردع من طريق الإحساس بالمسؤولية.

(١) يوافق هذا ما جاء في كلام متقدم للإمام عليه السلام: (وَبَادِرُوا بِالأَعْمَالِ عُمُراً نَاكِساً أَوْ مَرَضاً حَابِساً أَوْ مَوْتاً خَالِساً).

والتبعة الشخصية فحسب، وإنما هو بهذا التكرار والتأكيد يريد أن يركز صورة المشهد ويبرز معالمه ويوقر أثره في النفس، ذلك أن النموذج المثيل هو الداعي من جهة وهو غيره من جهة أخرى.

وعليه نلاحظ سمة (التوازن) تبرز مرة أخرى في هذا المقطع من خلال الحرص على التلطّف في إيجاد حالة من الموائمة والاتحاد بين الداعي وبين أطياف المشهد المستعرض، حيث نلاحظ تأكيده على إبراز المشهد وتجلية صورته وخلق شعورٍ عميق بالعقوبة الرادعة التي يريد أن يكرّس أثرها في النفس والتي تتولد من تعميق الشعور بالمسؤولية الفردية من جهة، إلى جانب الحرص على تحرير الداعي من تبعات هذا المشهد نفسياً من خلال تشكيل النموذج ليكون حاكياً على لسان الحال وقائماً مقام المثال من جهة أخرى.

الموقف الثالث: التقويم[١]

(يا مَوْلايَ فَكَيْفَ يَبْقى فِي الْعَذابِ وَهُوَ يَرْجُو ما سَلَفَ مِنْ حِلْمِكَ، اَمْ كَيْفَ تُؤْلِمُهُ النّارُ وَهُوَ يَأْمُلُ فَضْلَكَ وَرَحْمَتَكَ اَمْ كَيْفَ يُحْرِقُهُ لَهيبُها وَاَنْتَ تَسْمَعُ صَوْتَهُ وَتَرى مَكانَه اَمْ كَيْفَ يَشْتَمِلُ عَلَيْهِ زَفيرُها وَاَنْتَ تَعْلَمُ ضَعْفَهُ، اَمْ كَيْفَ يَتَقَلْقَلُ بَيْنَ اَطْباقِها وَاَنْتَ تَعْلَمُ صِدْقَهُ، اَمْ كَيْفَ تَزْجُرُهُ زَبانِيَتُها وَهُوَ يُناديكَ يا رَبَّهُ، اَمْ كَيْفَ يَرْجُو فَضْلَكَ في عِتْقِهِ مِنْها فَتَتْرُكُهُ فيها هَيْهاتَ ما ذلِكَ الظَّنُ بِكَ وَلاَ الْمَعْرُوفُ مِنْ فَضْلِكَ وَلا مُشْبِهٌ لِما عامَلْتَ بِهِ الْمُوَحِّدينَ مِنْ بِرِّكَ وَاِحْسانِكَ).

والدعاء بعد أن شيّد الموقف السابق، وحرّر الداعي في غضونه من سجن الذات ومركزيتها، وصَلَ مشوار تلك المرحلة بحلقة أخرى تعنى بتزريق[٢] المعاني التوجيهية التي من شأنها سبر الحالة الروحية وإصلاحها. والخطاب الحالي، وإن كان ينبض بالتفاعلية الإيحائية إلا أنه، مع ذلك، خطاب موجّه؛

(١) نقصد بالتقويم: التعديل والإصلاح لا ما يصطلح عليه عامة الناس بـ (التقييم) قاصدين سبر المحتوى وإعطاء القيمة، وإن كان هذا التقويم والإصلاح يمر من خلال التقييم.

(٢) تزريق المعاني: حقنها أو تسريبها إلى الوجدان.

فهو يهدف إلى تحريك صور المشهد السابق وبعث الإحساس عالياً به واستنطاق المشاعر التي تكتنفه والآلام التي تحفّه سعياً من أجل تجذير حالة الخوف وإرهاف الرجاء والحب. وقد عمل الدعاء هنا على إقامة الداعي في (موضع المراقب للحدث) بعد أن كان في الفصل السابق يسعى لإيجاد حالة من الاتحاد بينه وبين النموذج (كما مرّ معنا)، وهو بهذا النحو من الوصل والفصل أو الاتحاد والانفصال يحقق الغاية المتوخاة[١]، فالهدف الأساس هو الإشراف على الواقع الروحي وإصلاحه بواسطة هذا الاستعراض الذي يراد منه إحداث دوي مفزع من شأنه خلق حالة من الردع والإيقاظ ومحاكمة دعاوى الحب وترسيخ بنيانه.

ومن أجل النأي بهذا العرض عن أن يطالَ الداعي بآثاره النفسية ويتسبب بإحداث استنزاف عاطفي من شأنه تخريب الآثار الإيجابية له وإعاقة سيره الإصلاحي، كان من المهم أن يضع الداعي بين حالة من الاتحاد تشعره بأنه هو المعني بالعقوبة من خلال التمثيل، وتجديد موقعه بسحبه لموقع المراقب من أجل أن لا تغشاه آثاره السلبية وتعيق سيره التربوي ومعطياته العملية، فالمطلوب في النهاية إنتاج خطاب تفاعلي نقي من شأنه إفساح المجال للمضامين التوجيهية أن تأخذ دورها الإصلاحي وأثرها التربوي. بل إننا سنرى لاحقاً كيف أنه يسير سيراً دقيقاً في الموازنة بين النظر إلى هذا النموذج الحاكي وملاحظة مشاعر النفس وموازنة رصيدها الإيماني وحقيقة مدّعياتها.

وأنت ترى، عزيزي القارئ، ما في هذا الخطاب من الرقي الذي يبتعد عن الوعظية التقريعية ويقترب من الحنوّ والإرشاد الدقيق الموجه، وهو كلام يشبه المعجزات في صياغته الباهرة.

وعليه فهذا المقطع، وكما سنرى، لا يتضمن رسالة مباشرة توجيهية بل هو يكمل مسيرة سابقه، فبينهما تكامل وارتباط من أجل بلورة العملية التربوية التقويمية.

---

(١) المتوخاة: المقصودة.

- **(يا مولاي).. تجديد طاقة الخطاب وتحديد موقع الداعي.**

ويبتدئ المقطع الحالي بعبارة (**يا مولاي**)، وقد تقدم أن الألقاب الإلهية التي يصدّر الدعاء بها كلامه لا تأتي من أجل التفنّن أو التلذّذ (كما يقول البعض) بل لها علاقة بتشكيل الإطار النفسي والفكري الذي يريد أن يضع الداعي ضمنه، ولها ارتباط بمضامين الكلام الذي يحفّها. والدعاء هنا لما كان يريد أن يسحب الداعي من الوضع السابق (وهو وضع الاتحاد بالنموذج الذي بناه سابقا) وبين الوضع الحالي وهو (وضع المراقب)، من أجل أن لا تغشاه أطياف المشهد العقابي بآثارها السلبية وتشلّ سيره الفكري، صدّر الكلام بقوله: (**يا مولاي**)، ونظراً للحيثيات التي يشتمل عليها مفهوم (الولاية)، فإن هذه الكلمة هي بمثابة فصلٍ للداعي عن الخطاب المباشر للّه تعالى (من زاوية المسؤولية) إلى حيث تصوّر انتسابه إليه تعالى من خلال بُعد التربية الإيمانية في تصوّر أبعاد التكليف ومعطياته، وقد ذكرنا سابقاً أن (المولى) مأخوذ فيه حيثية التربية الإلهية الخاصة التي تسوق العبد في مضمار الهداية وإيلائه هذه العناية وإشعاره بها توخياً منه لعدم تسرّب مضامين العقوبة وآثار الاستعراض المذكور.

وبالجملة فإن عبارة: (يا مولاي) تمثل سعياً للعودة للخط العام الذي انطلق منه فيما سبق في قوله: (ولأنادينك اَيْنَ كُنْتَ يا وَلِيَّ الْمُؤْمِنينَ).

خصائص العرض:

ثم إننا إذا تأملنا العرض المذكور لمشهد العقوبة، نلاحظ احتوائه عدداً من الخصائص الفنية الملفتة والمؤثرة في الدلالة، ونحن نعرض لهذه الخصائص:

١ ـ التأثير: متمثلاً في (الأسلوب الاستبعادي)

تقدم معنا فيما مضى عدد من أساليب الاستفهام والاستبعاد التي يستخدمها الدعاء نحو قوله: (أتراك مُعَذِّبي بِنارِكَ بَعْدَ تَوْحيدِكَ) وقوله: (أتسلط النّارَ عَلى وُجُوه خَرَّتْ لِعَظَمَتِكَ ساجِدَةً..) أو قوله عليه السلام: (فَهَبْني ... صَبَرْتُ عَلى عَذابِكَ فَكَيْفَ اَصْبِرُ عَلى فِراقِكَ..)، (ما هكَذَا الظَّنُّ بِكَ.. هَيْهاتَ أنت أكرم

مِنْ أن تُضَيِّعَ مَنْ رَبَّيْتَهُ..).. الخ.

وفي هذا المقطع يجمع الدعاء بين أسلوبي الاستفهام والاستبعاد بهذا النحو من التركيب: (فكيف يكون كذا ... والحال كذا..)، وهذه الصيغة هي في الواقع من (أساليب الغموض والإبهام اللغوي)، فهي تقوم على الربط الاستبعادي بين معنيين ربطاً يتضمن السببية فالتعبير بـ: (فكيف يكون كذا ... والحال كذا..) مشعر بأن مقدّم القضية لا يحصل عند حصول تاليها، ومثل هذه التراكيب تعطي ضمناً وجود علاقة وسببية ترتبيّة و(أن شيئاً مّا يسبب الشيء الآخر.. و(نحن) عادة ما نقبل التعامل مع هذه الجمل والكلمات بدون أن نتساءل عن العلاقة المنطقية بينها)[١]، ولهذا يمكن اعتبار هذا النمط من التراكيب اللغوية من الأساليب الإقناعية القوية[٢].

واستخدام الدعاء لهذا الأسلوب ينبأ عن اتجاه مقصود وتوظيف ذكي، فهو يعمل (وبطريق غير مباشر) على إقرار القضية المستبعدة، ولو على سبيل الفرض، وتسريبها إلى الداخل النفسي والوجداني أو (العقل الباطن)، لمّا كانت هي في نفسها تستبطن مشاهد مستكرهة وصور بغيضة لا تقبل عليها النفس ولا يتقبلها التصوّر، فلا طريق إلى إقرارها إلا من جهة العرض الافتراضي ومن طريق هذا الأسلوب.

---

(١) البرمجة اللغوية في ٢١ يوماً، هاري ألدر وبيرل هيذر، ص١٧٤ كما أن هذا الأسلوب هو من أساليب (المترادفات المركبة) التي تفهم (أن شيئاً ما يعني شيئاً آخر) البرمجة اللغوية في ٢١ يوماً، ص١٧٤.

(٢) وقد تقدم سابقاً أن الدعاء وإن كان يستخدم مثل هذه الأساليب اللغوية المشوشة إلّا أنه في نفس الوقت يحرص على نقاء مضامينها وترابط محتواها وقوتها، فالارتباط بين فقرات الاستبعاد هنا ليس ارتباطاً عشوائياً والعلاقة السببية التي يكوّنها من خلال هذا الأسلوب ليست سببية اعتباطية، بل إن بين طرفيها ارتباط حقيقي؛ ذلك أن النقمة والعذاب الإلهي لا تلتقي مع الرجاء الصادق والظن الحسن باللّه تعالى ففي الخبر: (إن اللّه عند ظن عبده إن خيراً فخير، وإن شراً فشر) وروي عن الصادق عليه السلام عن رسول اللّه صلى الله عليه وآله: أن اللّه إذا حاسب الخلق يبقى رجل قد فَضُلَتْ سيئاته على حسناته، فتأخذه الملائكة إلى النار وهو يلتفت، فيأمر اللّه برده، فيقول له: لم التفت؟ - وهو تعالى أعلم به- فيقول: ياربّ ما كان هذا ظني بك، فيقول اللّه تعالى: يا ملائكتي! وعزتي وجلالي وآلائي وعلوي وارتفاع مكاني، ما ظن بي عبد هذا ساعة من خير قط، ولو ظن بي ساعة من خير ما روعته بالنار، أجيزوا له كذبه وأدخلوه الجنة، ثم قال رسول اللّه صلى الله عليه وآله: ليس من عبد يظن باللّه عز وجلّ خيراً إلا كان عند ظنه به، وذلك قوله عز وجلّ: ﴿ وَذَٰلِكُمْ ظَنُّكُمُ ٱلَّذِى ظَنَنتُم بِرَبِّكُمْ أَرْدَىٰكُمْ فَأَصْبَحْتُم مِّنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴾ أنظر: تفسير الأمثل، سورة فصلت، آية ٢٣.

كما أن من شأن هذه الطريقة من العرض أن تركّز حالة الخوف وتعظّمها وتسرّب رهبة الموقف إلى النفس أو (العقل الباطن) بأسلوب غير مباشر، تمهيداً لوضع مقومات الرجاء ودعاوى الحب محل الشك والفرز والمحاكمة، فقوله: (**فَكَيْفَ يَبْقى فِي الْعَذابِ وَهُوَ يَرْجُو ما سَلَفَ مِنْ حِلْمِكَ اَمْ كَيْفَ تُؤْلِمُهُ النّارُ وَهُوَ يَأْمُلُ فَضْلَكَ وَرَحْمَتَكَ..**)، وإن كان يُفهم منه في الظاهر استبعاد حصول هذا المعنى، إلا أنه يثمر، وعلى مستوى مفاعليه النفسية والوجدانية، تركيز حالة الرهبة والخوف وذلك باعتبار أن أسلوب الاستبعاد (وكما تقدم) أسلوب مشوّش وغير صريح وعباراته لا يمكن أن تقنع العقل بعدم إمكان ذلك، وهي توازي قولنا: استبعد ذلك.. وهذا لا يناسب كرمك .. ونحو هذا المعنى. ومثل هذه الأساليب وإن كان ظاهرها بعث الاطمئنان إلا أنها (وعلى مستوى هدفها النهائي) تزيد من الإرباك النفسي والخوف، والنفس بطبيعتها تنهزم أمام أمثال هذه التعابير وتضعف إزائها، فبدل أن تستقر على تصوّر ثابت يريحها نجد أنها قد تحوّلت إلى جهة الخوف من حصول ما تحذره، ويزيد من قلقها وعدم استقرارها.

٢ - **التركيز**: والتي يمكن قراءته من خلال ثلاث سمات، وهي:

- **أسلوب الصياغة**: فإننا لو درسنا هذا المقاطع من جهة الصياغة، فسنلاحظ دقة عالية في البناء المعنوي والربط الذكي بين عبارتها، ففي قوله: (**فَكَيْفَ يَبْقى فِي الْعَذابِ وَهُوَ يَرْجُو ما سَلَفَ مِنْ حِلْمِكَ**) نلاحظ التعبير بـ (**يبقى..**) وهو تعبير ملفت من جهة أنه يصور العذاب في ظل ظرف زمني ممتد من خلال ما يعطيه معنى البقاء من إيحاءٍ بالمكث والامتداد الزمني، وهو يعلّق الخلاص منه على رجاء (باهت) بأن يعود عليه تعالى بعوائد حلمه الذي ألفه منه في دار الدنيا، فهو لم يقل: وهو يرجو حلمك، بل (**ما سَلَفَ مِنْ حِلْمِكَ**) باعتبار أن السياق هنا سياق تجريد العبد من كل مقومات النجاة، ولذا فإنه إن كان يرجو الحلم فلأجل ما عوّده ربه تعالى إياه فيما سلف في حياته الدنيا، وكأنه يتذكر ماضياً حلواً سلف وخلت

أيامه[١]. وهذا النحو من الصياغة من شأنه أن يربك الذهن، ويولّد حالة من القلق والحيرة، ويركز في النفس حالة الإشفاق وتأكيد الخوف. على أن نفس هذا التركيب والتعليق المذكور إلى جانب تركيزه حالة الخوف والقلق يستثير عاطفة الحب أيضاً من جهة توظيف الحلم الإلهي الذي عوّده به تعالى في الدنيا جهة تأميل العفو والمغفرة في الآخرة، فهو على حدّ تعبيره عليه السلام في المناجاة الشعبانية: (إلهي كَيفَ آيَسُ مِن حُسنِ نَظَرِكَ لي بَعدَ مَماتي وَأنتَ لَم توَلِّني إلاّ الجَميلَ في حياتي). ومع أن العبارة السابقة توجّه الذهن في اتجاهين: تركيز الخوف واستثارة الحب لكن الأولوية ليست لزيادة القلق وتركيزه، ولا لبعث الرجاء واستثارة الحب، بل هي تأتي في سياق كلي غير متناقض غرضه غربلة دعاوى الحب ووضع مقومات الرجاء موضع المحاكمة والموازنة، كما ذكرنا سابقاً.

كذلك نلاحظ هذا المعنى في قوله: (**اَمْ كَيْفَ تُؤْلِمُهُ النّارُ وَهُوَ يَأْمُلُ فَضْلَكَ وَرَحْمَتَكَ**) من جهة إيراد هذين اللفظين (الأمل والألم) على نحو (الجناس الناقص)[٢] على نحو مقصود غرضه واضح في شدّ الذهن إلى جهة المعنى المتقدم من إيجاد الربط المحكم بين الخوف والرجاء وإعطاء الحكم بيد العبد للموازنة بينهما في نفسه. كما أن هذا التركيب يكتسب تأثيره كذلك من جهة استبعاد حصول الألم مع وجود الأمل والتطلع لفضل اللّه ورحمته، وهو تطلع

(١) ثم أن الجملة فيها استحثاث كبير للرجاء بقدر ما فيها من تحريك لمفاعيل الخوف والعكس كذلك، فهي من جهة تصوّر عذاب اللّه في خلوده وامتداده بنحو ما يصوّره القرآن الكريم بقوله: ﴿ذَٰلِكَ جَزَآءُ أَعۡدَآءِ ٱللَّهِ ٱلنَّارُۖ لَهُمۡ فِيهَا دَارُ ٱلۡخُلۡدِ جَزَآءَۢ بِمَا كَانُواْ بِـَٔايَٰتِنَا يَجۡحَدُونَ﴾ فصلت، آية ٢٨ وهي على الجانب الآخر تصوّر جهة الحق (عز وجل) في عوده وحلمه على عبده مع تنكّره وشروده عن أمره ربه تعالى من جهة أخرى على نحو ما نقرأه في دعاء أبي حمزة الثمالي: (وَيَحْمِلُني وَيُجَرِّئُني عَلى مَعْصِيَتِكَ حِلْمُكَ عَنّي، وَيَدْعُوني اِلى قِلَّةِ الْحَياءِ سِتْرُكَ عَلَيَّ، وَيُسْرِعُني اِلَى التَّوَثُّبِ عَلى مَحارِمِكَ مَعْرِفَتي بِسِعَةِ رَحْمَتِكَ، وَعَظيمِ عَفْوِكَ، يا حَليمُ يا كَريمُ ..)!.

(٢) الجناس لون من ألوان المحسنات اللفظية وهو تشابه لفظين في النطق واختلافهما في المعنى، وهو تام وناقص، والأول ما تماثلت فيه حروف الكلمتين ونوعها وحركاتها وترتيبها، والناقص ما اختلفت فيه الكلمتان في هذه الجهات. والجناس من الفنون البلاغة والحلية اللفظية، ويستعمل لتجميل النصوص النثرية والشعرية.

وأمل يتاخم القطع[١] بحصوله وتحققه لما كان معقوداً باللّه تعالى، و(من وثق بماءٍ لم يظمأ)[٢].

وكذا القول في عبارة: (**اَمْ كَيْفَ يُحْرِقُهُ لَهيبُها وَاَنْتَ تَسْمَعُ صَوْتَهُ وَتَرى مَكانَه**) في لفت الانتباه لارتباط الإحراق بصوت الألم والاستغاثة وتضمن العبارة تصوير البعد المكاني، وجهة الارتباط بينهما واضح لكون الإحراق عادة يستتبع صوت التألم ويستثير في الذهن صورة العذاب بين ألسنة اللّهب وطبقات النار، فالعبارة من هذه الجهة أيضاً تركّز المعاني السابقة بعينها، أي أن الدعاء هنا يحرص على تركيز الفكرة وعدم تشتيت الصورة وتنافر التركيب من طريق هذا الربط المحكم بين السبب والنتيجة من جهة، ومن جهة إشعار العبارة نفسها بأن العذاب لا يحصل في محضر اللّه تعالى وهو محض الرحمة والخير.

وذات المعنى نلاحظه في قوله بعدها: (**اَمْ كَيْفَ يَشْتَمِلُ عَلَيْهِ زَفيرُها وَاَنْتَ تَعْلَمُ ضَعْفَهُ**) باعتبار أن الاشتمال بما يعطيه من معنى الإحاطة والمحاصرة بألسنة النيران وتغيّظها المفزع وزفيرها المخيف، مما يضعف الإنسان عن احتماله. ويشبه هذا المعنى ما جاء عنه عليه السلام في بعض خطبه: (فَارْحَمُوا نُفُوسَكُمْ، فَإِنَّكُمْ قَدْ جَرَّبْتُمُوهَا فِي مَصَائِبِ الدُّنْيَا... كَيْفَ أَنْتَ إِذَا الْتَحَمَتْ أَطْوَاقُ النَّارِ بِعِظَامِ الْأَعْنَاقِ وَ نَشِبَتِ الْجَوَامِعُ حَتَّى أَكَلَتْ لُحُومَ السَّوَاعِدِ..)[٣]. وكذا الكلام في قوله: (**اَمْ كَيْفَ يَتَقَلْقَلُ بَيْنَ اَطْباقِها وَاَنْتَ تَعْلَمُ صِدْقَهُ**)، على أن جهة الربط الذي يستثير الموازنة المذكورة ربما تكون خافية بعض الشيء هنا، لكنّ المعنى الذي تريده هذه العبارة هي وضع الذهن في صورة الموازنة بين حال هذا الإنسان، وقد أحكم عليه العذاب وتقلّبه كعلق اللحم على صفيح النار وأحدقت به أطباق الجحيم لا تريد أن تبقي على أي شيء منه، وكأنها قد حكمت عليه من عند آخره أن لا خير فيه، وبين ما يجده في نفسه من صدق الإيمان والمحبة وإخلاص

(١) يتاخم القطع: أي يصل إلى حد اليقين.

(٢) نهج البلاغة، الخطبة رقم (٤).

(٣) نهج البلاغة، الخطبة (١٨٣).

التوجّه وإسلام القلب، وما انطوى عليه من معرفة يجدها قلبه ويعايشها وجدانه، وعلقة حب لا تبارح ضميره. ويشبه هذا المعنى ما جاء في بعض المناجاة: (وَضَمِيرٌ انْعَقَدَ عَلى مَوَدَّتِكَ كَيْفَ تُحْرِقُهُ بِحَرارَةِ نِيرانِكَ؟)(١).

وكذا الأمر عندما نتابع الدعاء في قوله: **(اَمْ كَيْفَ تَزْجُرُهُ زَبانِيَتُها وَهُوَ يُناديكَ يا رَبَّهُ)** في إيرادها صورةً تحمل مفارقة بين إسلامه لأخذة الملائكة الشّداد والزبانية الغلاظ، وندائه مستغيثاً بربه الذي هو مصدر كل رحمة (عرفه بها ولم يعرفه بسواها، ولم يعرفها من أحدٍ سواه إلا به). ولا يخفى ما في هذا المعنى من استثارة المعرفة الوجدانية واستدعاء نداء الفطرة ووضع هذه الدعاوى موضع المحاكمة كما قلنا. وهو في النهاية يبقي المشهد على ذات الصورة من المقارنة بين انتظار العتق ونسيانه في العذاب عندما يقول: **(اَمْ كَيْفَ يَرْجُو فَضْلَكَ في عِتْقِهِ مِنْها فَتَتْرُكُهُ فيها)**.

ولا يفوتنا أن ننبّه على تعمّد الدعاء هنا استعراض مختلف الأنماط التفضيلية المؤثرة، والتي تستقطب مختلف الأفراد على اختلاف الفروق بينهم، فهو يسعى إلى استعراض المشهد بكل أنماطه التفضيلية المتفاوتة لدى عامة الناس (السمعي، البصري، الحسي) حيث نلاحظ الإيراد القصدي لألفاظ بعينيها: **(ترى، تسمع، صوت، لهيب، إحراق، زفير، ضعف، يتقلقل، يزجر .. الخ)** من أجل استيعاب المخاطبين على اختلاف تفضيلاتهم النمطية أو أنماطهم التفضيلية المذكورة، وهو إذ يعمل على الاستيعاب من الطريق المذكور نلاحظه يحرّك تموجات الصورة من طريق تذبذبات الصوت كما هو ظاهر في: **(يَتَقَلْقَلُ بَيْنَ اَطْباقِها)** حيث نلاحظ ما بين الحروف من قلقلة واضطراب ظاهر، و**(تزجره زبانيتها)** والتحريك هنا ظاهر في تكرر حرف (الزاي) المشعر بالزبر، و**(يَشْتَمِلُ عَلَيْهِ زَفيرُها..)** بمعنى يحيط ويطبق، وما فيه من التصوير والأداء الصوتي الملفت. وبالجملة فإن المؤدى التحريكي ظاهر لا يحتاج إلى مزيد بيانٍ.

(١) الصحيفة السجادية، مناجاة الخائفين.

- **تحييد العقوبة:** وإلى جانب ما تقدم، فإننا نلاحظ هنا حرص الدعاء على تنقية المشهد هذا من كل أشكال التقصّد والتشفي، نلاحظ ذلك من خلال ما تقدم من حرصه أولاً على فصل الداعي عن مشهد العقوبة وإقامته في موقع المراقب إلى جانب تأكيده على تحميله المسؤولية عن ذنوبه وإلزامه بتبعتها، على ما تقدم منّا أيضاً، إلى التعبير عن العقوبة منسوبة إلى (النار.. ولهيبها.. وزفيرها.. وزبانيتها..)، وهي نسبة وإن كان لها ما يصححها[1] واقعاً، إلا أنه اتجاهٌ مقصود في هذه المرحلة باعتبار أن العقوبة وإن كان مرجعها إلى اللّه تعالى[2] إلا أن إبراز هذه النسبة وتجليتها لا يناسب الغرض التربوي في هذه المرحلة (وهي محاكمة دعاوى الحب وتنقية محتوى العلاقة بين اللّه تعالى وبين العبد وترسيخ أساسها وإرهاف الرجاء باللّه تعالى والحب له).

- **طريقة العرض:** فالمقطع على ما يتضمنه من جمال السبك وإحكام الربط ودقة الموازنة، يجري على وفق تدرج منطقي وتسلسل جميل يشدّ معالم المشهد في توالي صوره وانتظام درجاته، هو بنفسه شاهد على اتجاهه صوب استثارة الإحساس وتركيز المشاعر صوب المشهد المذكور،

---

(١) فالقرآن الكريم يصوّر لنا هذا الدور الفاعل للنار والمستند إلى العلم والشعور حيث يصوّر تعاطيها مع المذنبين بعاطفة الكره وحالة الانتقام حيث يقول (جلّ وعلا): ﴿إِذَا رَأَتْهُم مِّن مَّكَانٍ بَعِيدٍ سَمِعُوا لَهَا تَغَيُّظًا وَزَفِيرًا﴾، وهي في طور ذلك مؤتمرة بأمر أربابها وخزنتها: ﴿عَلَيْهَا مَلَائِكَةٌ غِلَاظٌ شِدَادٌ﴾ تطيع أوامرهم وتتمثل إرادتهم على نحو ما يصوّر لنا أمير المؤمنين عليه السلام بقوله: (أَعَلِمْتُمْ أَنَّ مَالِكاً إِذَا غَضِبَ عَلَى النَّارِ حَطَمَ بَعْضُهَا بَعْضاً لِغَضَبِهِ وَ إِذَا زَجَرَهَا تَوَثَّبَتْ بَيْنَ أَبْوَابِهَا جَزَعاً مِنْ زَجْرَتِهِ)، إلا أن إحراقها واشتمال زفيرها وإن كان ينبأ عن جانب شعوري للنار فيه حياة و إدراك، إلا أنها في كلّ ذلك لا تعدو أمر خزنتها الأمناء والملائكة الغلاظ الذي لا يجاوزن أمر اللّه ونهيه و ﴿لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ فمرجع الأمر كله إليه تعالى ولهذا كله فإن الربط بين فقرات الاستبعاد يصبح ربطاً حقيقياً له ما يبرره..

(٢) بل ويتأكد لنا هذا النحو من القصدية عندما نلاحظ المنحى التدرجي والموازنة في انتساب العقوبة إلى اللّه تعالى من جهة ونسبتها إلى النار، حيث نلاحظه تارة ينسب العقوبة إلى اللّه تعالى في البدء فيقول: (أتراك معذبي بنارك..) ثم هو بعد ذلك ينسبها إلى اللّه تعالى ولكن على نحو التسليط فيقول: (اتسلط النار..)، ثم هو بعد ذلك يوري عن هذه النسبة فيجعلها على نحو الترك من جهته تعالى حيث تتولى النار مهمة التعذيب فيقول: (فلئن صيرتني للعقوبات..)، بينما نلاحظه هنا يصوّر لنا دوراً تفرّدياً للنار في القيام بالتعذيب فيقول: (أم كيف يحرقه لهيبها.. أم كيف تزجره زبانيتها .. الخ)، وهذا ينبأ عن جمالية عالية وأداءٍ محكمٍ وصياغة مقصودة جداً في المنحى التدرجي ومراعاة السير التربوي.

فهو يبدأ بإعطاء صورة عامة للحال بقوله: **(فَكَيْفَ يَبْقى فِي الْعَذابِ)** وما يعطيه من الشعورِ بالامتداد الزماني مع تعلّق القلب بأمل الخلاص والعتق **(وَهُوَ يَرْجُو ما سَلَفَ مِنْ حِلْمِكَ)!** فإذا ما انتقلنا خطوة أخرى إلى الأمام واجهنا سؤال أكثر تخصيصاً من سابقه بقوله: **(اَمْ كَيْفَ تُؤْلِمُهُ النّارُ وَهُوَ يَأْمُلُ فَضْلَكَ وَرَحْمَتَكَ)** حيث يقترب من مشهد العذاب عندما ينتقل من تصوير البقاء إلى بعث الإحساس بالألم مع تخفيف الضمانة بالنجاة وتقليل فرصة النجاة وسبيل الخلاص وذلك عندما يعبّر بـ **(يَأْمل)** بدلاً من قوله فيما سبق **(يَرْجُو)**، وكأنه هنا يعلقه على أمرٍ مستبعد (على ما بين (يَرْجُو) و (يَأْمل) من الفرق)!.

ثم خطوة أخرى إلى الأمام لنواجه صورة المشهد بشكل أوضح وأكثر تحديداً في قوله: **(اَمْ كَيْفَ يُحْرِقُهُ لَهيبُها وَاَنْتَ تَسْمَعُ صَوْتَهُ وَتَرى مَكانَه)** وهو مشهد يركز الصورة ويعمّق الإحساس عندما يجمع بين اللّهب والإحراق في صورة متموجة متحركة يختفي عندها حتى الإحساس بالأمل ولا تسمع إلا ضجيجاً وصراخاً، وهذا يعني (في الضمن) أنه يترك للداعي أمر تقدير نجاته إن كان حال مثله يسمح بذلك! ثم هو يتحرك على المستوى نفسه من التدرّج فيقول: **(اَمْ كَيْفَ يَشْتَمِلُ عَلَيْهِ زَفيرُها وَاَنْتَ تَعْلَمُ ضَعْفَهُ)** والحالة التي يرسمها الدعاء هنا له وهو مشتمَل بين أودية الجحيم وفجاجها وأطواق النار وزفيرها حيث يغيب الصوت والمكان ويغيب تبعاً لذلك كل حضور له في الحساب الظاهري إلا من خلال علم اللّه تعالى بضعفه.

وأشدّ من ذلك فظاعة وأكثر تخصصاً قوله بعدها: **(اَمْ كَيْفَ يَتَقَلْقَلُ بَيْنَ اَطْباقِها وَاَنْتَ تَعْلَمُ صِدْقَهُ)** حيث يوجد بمرأى ومسمع منه تعالى بين أطباقها يضطرب فيها من شدة العذاب في حركة (هستيرية) عبثية وبحث جنوني عن مهرب، عبّر عنها بالقلقلة وهي (شدة اضطراب الشيء)[1]، ومثل هذه الصور الحركية من شأنها أن تبعث الفزع والخوف باعتبار أنها معبرة عن الدهشة والتألم. ونفس

(١) لسان العرب، أبن منظور، ج١٠، ص ٣٢.

هذا المعنى من التدرّج نلاحظه في قوله بعدها: (**اَمْ كَيْفَ تَزْجُرُهُ زَبانِيَتُها وَهُوَ يُناديكَ يا رَبَّهُ**) على ما سبق بيانه. وفي قوله: (**اَمْ كَيْفَ يَرْجُو فَضْلَكَ في عِتْقِهِ مِنْها فَتَتْرُكُهُ فيها**) حيث يتخلى الدعاء من جانبه عن إعطاء أي حكم للنجاة ويترك التقدير للعبد ليتصور المشهد من موقع المراقب، ويساعده على استبطان الحالة المذكورة من طريق الموازنة بين تقدير رصيده الإيماني ومدّعياته من جهة وملاحظة عظمة الموقف ورهبة العقوبة وشدّة النكال من جهة أخرى.

٣ ـ (التبادل) والتحوّل من الرقابة إلى الاستبطان الذاتي

فالملاحظ أن الدعاء (في هذا العرض) لا يستمر في وضع الداعي في موضع (المراقب) بل يعمل على إشراكه في المشاعر الوجدانية المصاحبة للعرض المذكور، وهو على ما يبدو يتّخذ من الوضع الإشرافي مدخلاً لسحب الداعي لوضعٍ أكثر تحسساً وقرباً لهذه المشاعر، باعتبار أنه (في الوضع الرقابي) المشارُ إليه يعيش التجربة المفترضة ناقصة مبتورة لا تمكنه من استبطان المشاعر المصاحبة لها، وتقدير وضعه الروحي ومستواه الإيماني ورصيده النفسي من خلالها، ولهذا نلاحظه يحرص على مناقلة الشعور من موقع (المراقب للآخر) إلى سبر النفس وتجيير الخبرات لصالح الداعي نفسه، وهو بذلك يحاكم القناعات الذاتية ويوازن ضمانات النجاة في نفسه. والشاهد على ما ذُكر أننا لو لاحظنا الكلام (موضع البحث) لوجدنا أنه يجعل طرف الإسناد في جملتي الاستبعاد الأوليتين نفس الشخصية المفترضة أو النموذج الحاكي، فيقول: (فَكَيْفَ يَبْقى فِي الْعَذابِ **وَهُوَ** يَرْجُو ما سَلَفَ مِنْ حِلْمِكَ، اَمْ كَيْفَ تُؤْلِمُهُ النّارُ **وَهُوَ** يَأْمُلُ فَضْلَكَ وَرَحْمَتَكَ)، ثم هو يحوّل طرف الاستبعاد بعد ذلك إلى جهة الحق تعالى، فيقول: (اَمْ كَيْفَ يُحْرِقُهُ لَهيبُها **وَاَنْتَ** تَسْمَعُ صَوْتَهُ وَتَرى مَكانَه اَمْ كَيْفَ يَشْتَمِلُ عَلَيْهِ زَفيرُها **وَاَنْتَ** تَعْلَمُ ضَعْفَهُ، اَمْ كَيْفَ يَتَقَلْقَلُ بَيْنَ اَطْباقِها **وَاَنْتَ** تَعْلَمُ صِدْقَهُ)، ثم هو يعود مرة أخرى ليربط الاستبعاد بالشخصية المفترضة ذاتها فيقول: (اَمْ كَيْفَ تَزْجُرُهُ زَبانِيَتُها **وَهُوَ** يُناديكَ يا رَبَّهُ، اَمْ كَيْفَ يَرْجُو فَضْلَكَ في عِتْقِهِ مِنْها فَتَتْرُكُهُ فيها) وهذا التحوّل في التعبير ليس تحولاً

اعتباطياً أو اتفاقياً بل هو تحول مقصود، ذلك أن تقدير الموقف في الجملتين الأوليتين تقدير من الداعي من طريق طرفٍ ووسيطٍ آخر.. أما في قوله: (**وأنت تسمع**.. إلخ) فإنه متروك فيه المجال للداعي ليضع التقدير بنفسه، ومثل هذا التقدير يعتمد على موازنة استبطانية تلامس الضمانات الداخلية والرصيد الذاتي للداعي نفسه وتعطيه الفرصة ليتكلم على لسان حال (النموذج الحاكي) ويضع نفسه مكانه بدلَ أن يفترض أنه شخص آخر قد لا يعنيه أن يستكنه[١] حالته الحقيقية ويقدّر عظمة الموقف! وهذا أسلوب ذكي للغاية مقصود فيه التحوّل السلس إلى المسار النفسي الداخلي بدلا من المراقبة الذهنية الخارجية. ثم إنه يعود مرة أخرى إلى (وضع المراقب) في الجملتين الأخيرتين فيقول: (**اَمْ كَيْفَ تَزْجُرُهُ زَبانِيَتُها وَهُوَ يُناديكَ يا رَبَّهُ**) من أجل إعادة الداعي إلى الوضع الأول (وضع المراقب) لضمان عدم تفلته نفسياً. فلاحظ أن الدعاء يعبر هنا بـ (**يا رَبَّهُ**) في حين أن المفروض أن يقول: وهو يناديك: (بيارب) أو (وهو يناديك يا رباه)[٢] والسبب في هذا التعبير، فيما يبدو، هو أن هدف الدعاء هنا هو الحفاظ على بقاء الداعي في موقع المراقب للحدث والمنع من كل ما من شأنه الاتحاد مع الموقف أو تعميق المشاعر الوجدانية وتقمّصها ليعطي الفرصة للتقدير الحقيقي البعيد عن المبالغة، أو بعبارة أخرى: ليتسنى له الحكم عقلياً مما يستدعي فصله عن مؤثراته النفسية[٣].

---

(١) يستكنه: يتعرف حقيقية الشيء وكنهَه.

(٢) ألفت نظر القارئ إلى أن: جملة (يارَبَّه) هي المثبتة في النسخ القديمة وفي أغلب النسخ الحديثة، لكنّها بدّلت في بعض الطبعات الحديثة بـ (يا ربّاه)، وهي كما ترى لا تتوافق مع السياق الخاص الذي أشرنا إليه.

(٣) نريد أن نوضح ما سبق بالقول: أن مجمل هذه المرحلة والتي أسميناها (غربلة المحتوى الداخلي) والتي نقولها هنا، تمر بمرحلتين: إحداهما مقدمة للأخرى. فالأولى هي (تشكيل مشهد العقوبة الأخروية)، وهي تتضمن ثلاث جوانب: تكوين النموذج المثيل عارياً من كل المدعيات والخصائص الزائدة فوق مستوى الإقرار بالإسلام والتوسل بالربوبية، إلى جانب تحميله كامل المسؤولية عن ذنوبه وتبعاته، ثم تصويره وهو متورط في العقوبة والنكال جزاء أفعاله!.
أما الثانية فتتضمن محاكمة (دعاوى الإيمان والولاية والحب) السابقة، والدعاء في هذه المرحلة (أي الثانية) يسلك إلى ذلك في ثلاث خطوات وهي: وضع الداعي أولاً في موضع (المشاهد) للمشهد السابق، ثم نقله بعدها لاستبطان مشاعر هذا المشهد وأحاسيسه، ثم العودة به لوضع المراقب مرة =

إن استثارة أجواء الكربة ومحاصرة الذهن بألوانٍ من الشدّة واستعراض صورٍ من أهوال العذاب على النحو السابق من شأنه أن يقلّص حجم مدّعياته ويصحح تقديره لحقيقة رصيده، فهي تعطي بما تظهره ضمناً من شدّة الأخذ وأليم العقوبة وقوة الحسم في المجازاة، أن الأمر أكبر مما يتصوّره ويتيسر لخياله أن يزجيه برجاء عارض أو ادّعاءٍ عابر أو رصيدٍ مضخّم ليس وراءه إلا إيمان هشّ ودعاوى فارغة![1] خصوصاً إذا نحن لاحظنا أنه يركز، وكما رأينا

= أخرى. والخطوة الأولى هي ما جاء في قوله: (فَكَيْفَ يَبْقى فِي الْعَذابِ وَهُوَ يَرْجُوما سَلَفَ مِنْ حِلْمِكَ، اَمْ كَيْفَ تُؤْلِمُهُ النّارُ وَهُوَ يَأْمُلُ فَضْلَكَ وَرَحْمَتَكَ)، حيث تلاحظ (وأنت تقرأ هذا المقطع من الدعاء) أنك تخاطب الله تعالى متحدثاً عن شخص آخر (س من الناس)، وكأنك تتصوره غير شاعرٍ بمعاناته وتصور موقفه..! وتعد هذه الفقرة من الدعاء مقدمة إعدادية لتصور المشهد مجملاً، ولذا فهو هنا يعطي صورة عامة للعذاب: (فكيف يبقى في العذاب.. أم كيف تؤلمه النار..) على ما أوضحناه فيما سبق. أما الخطوة الثانية فهي دمجه في المشهد نفسه عندما يقول: (اَمْ كَيْفَ يُحْرِقُهُ لَهيبُها وَاَنْتَ تَسْمَعُ صَوْتَهُ وَتَرى مَكانَه..) وما نريد أن نقوله هنا أن التعبير بـ (وأنت تسمع.. الخ) تمثل سعياً منه لإشراك الداعي في المشهد؛ من جهة تصوره صوته ومكانه واستبطان خلفية المشاعر التي يصدر عنها هذا الصوت وطبيعة المكان. والسّر في ذلك هو نفس هذا التعبير، فهو وإن كان خطاباً لله تعالى في ظاهره، إلا أن الهدف منه استحثاث الذهن لقبول هذه القناعة التي ينطوي عليها هذا الاستبعاد وتلمس حيثيتها..! فأنت لا تستطيع أن تقنع شخصاً بمَحالية أمرٍ أو استبعاده مالم تكن أنت قبل ذلك مقتنعاً به ومنفعل له. وكذا الكلام في قوله: (اَمْ كَيْفَ يَشْتَمِلُ عَلَيْهِ زَفيرُها وَاَنْتَ تَعْلَمُ ضَعْفَهُ) فهي دعوة غير مباشرة لتمثل هذا الحالة من الإحاطة وتصور الضعف من خلال الخطاب الاستبعادي، وكأنه (بل هو كذلك) يريد أن يترك للدعي تصوّر حالته هو، وتقدير ضعفه ووزن قناعاته ومدعياته التي يتشدق بها من خلال ذلك..! فهو خطاب تفاعلي يخاطب الوجدان.. ونفس الكلام أيضاً يأتي في قوله: (اَمْ كَيْفَ يَتَقَلْقَلُ بَيْنَ اَطْباقِها وَاَنْتَ تَعْلَمُ صِدْقَهُ). أما الخطوة الثالثة: فهي العودة بالداعي إلى طور المراقب أو المشاهد مرة أخرى عندما يُخرج الحديث عن طريق النموذج المثيل بقوله: (امْ كَيْفَ تَزْجُرُهُ زَبانِيَتُها وَهُوَ يُناديكَ يا رَبَّهُ، اَمْ كَيْفَ يَرْجُوفَضْلَكَ في عِتْقِهِ مِنْها فَتَتْرُكُهُ فيها) وسبب العودة هنا إلى طور المراقب مرة أخرى هو أن الدعاء يريد هنا أن يقطع الداعي عن الاتحاد بالموقف المشهد السابق، ويفصله عن الحالة التفاعلية ويصير به إلى الحالة وعي توجيهية يهيئها فيها لتلقي الخطاب التوجيهي توقفه على قوانين الجزاء ومعايير الفصل في المشهد التصويري السابق...

(١) ونريد أن نلفت الانتباه هنا إلى ملاحظة مهمة وهي: أن ما نقوله هنا من هدف الدعاء من وراء هذا العرض (والمتمثل في غربلة المحتوى الإيماني ومحاكمة ركائزه) يجب أن لا ينسينا هدفاً آخر يريده الدعاء من وراء هذا الاستعراض أيضاً، وهو السعي لإذكاء الحب الإلهي وتعميقه.. فالدعاء يسير في بعدين: (توجيهي عقلي) يستهدف فرز المدعيات ومحاكمتها وتصفية الإيمان من شوائبه، و(تفاعلي قلبي) يتّجه لربط القلب باللّه تعالى وتعميق حالة الحب. فهذان هدفان متواكبان يسيران في انسجام ودقة تنم عن إبداع فني عالٍ وأداءٍ بلاغي عظيم جداً! وهذا الهدف الثاني الذي نقوله، يمكن اقتناصه أيضاً من خلال الربط النفسي والعقلي المحكم بين العبارات المتقدمة؛ فنحن نلاحظ مثلاً أنه يربط بين =

من قبل، على تجريد الداعي من كل هذه المدّعيات والضمانات التي يسربل بها نفسه في الدنيا؛ حينما يجول باحثاً عن ملجأ من لهب النار المحرق وعنف الزبانية الغلاظ الشداد فيتلفت وراءه وأمامه فلا يجد في رصيده إلا إقراره بالتوحيد وإلا مسكة الإذعان بالربوبية التي أضحى يتذكر حنانها فيما مضى من حياته السالفة وأيامه الخوالي.

والحاصل أن الدعاء هنا يوازن بين إقامة الداعي في موضع المراقب لشخصية افتراضية يستطيع أن يعبر بها إلى داخله النفسي ويقوّم بها واقعه الإيماني، وبين سبره لواقعه المذكور المستلزم لتحرره من الدور الرقابي البحت ليتحول إلى جهة معنية بمحاكاة هذه الشخصية في مشاعرها والحكم لها أو عليها من منطلق حكمه وشعوره الذاتي! وهو يسدل الستار، في نهاية المطاف، على مشهدٍ يستثير الحيرة حيث يصوّر العبد بائساً منسياً في غمرات العذاب وشدّة المعاناة؛ حيث (لاَ فَتْرَةٌ مُرِيحَةٌ، وَلاَ دَعَةٌ مُزِيحَةٌ، وَلاَ قُوَّةٌ حَاجِزَةٌ، وَلاَ مَوْتَةٌ نَاجِزَةٌ، وَلاَ سِنَةٌ مُسَلِّيَةٌ، بَيْنَ أَطْوَارِ الْمَوْتَاتِ، وَعَذَابِ السَّاعَاتِ..!)[1]، فيقول: (اَمْ كَيْفَ يَرْجُو فَضْلَكَ في عِتْقِهِ مِنْها فَتَتْرُكُهُ فيها ..) وهذه العبارة التي يختم بها الفصل تشعل حالة القلق

= البقاء الطويل في العذاب من جهة، والتذكير بالحلم والحنان الإلهي من جهة أخرى في قوله: (فَكَيْفَ يَبْقى فِي الْعَذابِ وَهُوَ يَرْجُو ما سَلَفَ مِنْ حِلْمِكَ).. فكأنه هنا يستثير الحب من طريق هذه المقارنة. كذلك نلاحظ هذا المعنى في ربطه بين الألم والأمل في قوله: (اَمْ كَيْفَ تُؤْلِمُهُ النّارُ وَهُوَ يَأْمُلُ فَضْلَكَ وَرَحْمَتَكَ). كما يمكن ملاحظته أيضاً في قوله: (اَمْ كَيْفَ يُحْرِقُهُ لَهيبُها وَاَنْتَ تَسْمَعُ صَوْتَهُ وَتَرى مَكانَه)؛ حينما يجمع بين إحراق اللّهب، وما يشعر به من الحرارة الملازمة لاستتباع الصراخ وتخيل المكان، فهو يصوّر الإحراق واللّهب ويقرنه بما يناسبه من صوت الاستغاثة وتصوّر المكان! وهذا الاستبعاد الذي يذكي مشاعر الحب يستند إلى إشعاره السابق برحمة اللّه تعالى الواسعة وفضله العميم..! ثم هو يذهب خطوة أخرى متوغلاً في التصوير، عندما يربط بين الإحراق وإحاطة ألسنة النيران واشتمال لهبها عليه وأحاطتها به، ورؤية اللّه تعالى له وعلمه بضعفه: (اَمْ كَيْفَ يَشْتَمِلُ عَلَيْهِ زَفيرُها وَاَنْتَ تَعْلَمُ ضَعْفَهُ)؛ فإن الزفير وهو صوت النار في هيجانها (حال اشتمالها على العبد وإحاطتها به)، لا يناسبه في الطرف الآخر من الاستبعاد المهيج لمشاعر الحسرة واستدرار الرحمة إلا تذكيره بعلمه تعالى بضعفه واطلاعه على حاله وهو (أرحم الراحمين!). وكذلك أيضاً في قوله: (اَمْ كَيْفَ تَزْجُرُهُ زَبانِيَتُها وَهُوَ يُناديكَ يا رَبَّهُ)؛ فإن مشهد تفرّد الزبانية به وتنمرهم في معاملته وقسوتهم في التعامل معه، يناسبه تذكرّه لحنان ربه وما عوّده به من عناية ورعاية حتى وهو مدبر عنه، عاصٍ له! وهكذا نلاحظ أن تصوّر الفقرات السابقة على هذا النحو، من شأنه جذب القلب ناحية اللّه، واستثارة مشاعر الحب له تعالى.

(١) نهج البلاغة، الخطبة ٨٢ (الموسومة بالخطبة الغراء).

ولا تستقر دون إجابة ملحّة يستريح لها، وتقرر منطق الحق وميزان الفصل في المعادلة بين قانون الاستحقاق وصرامة الجزاء من جهة، وما تقتضيه الرحمة الربانية والتفضل الإلهي، فهي تلحّ عليه بالسؤال: وماذا بعد؟ ما الحل إذاً، وكيف هو المخلص؟ وما هي الضمانة؟ ومن أين لي النجاة ... !!! ....؟؟ وهنا يأتي دور الخطاب التوجيهي الإرشادي الصريح (في المقطع الذي بعده) لينير له المخرج ويعرّفه موازين العقوبة ومعايير الجزاء من جهة، ويضع يده على فرص النجاة.

ملاحظة أخيرة:

وما نخرج به من كل ما تقدم أن الخطاب خطاب تفاعلي سكوني (على ما أوضحناه من جملة الخصائص المتقدمة من: التأثير والتركيز والتبادل والتي تحقق شروط الخصائص التفاعلية، على ما سبق منّا بيانه)[١]. وعليه، فهو لا يسير في اتجاه التصعيد والترقي المباشر، بل هو يراوح مكانه في مسعىً لشغل الذهن عن تقدير فرصة النجاة من خلال الموازنة المذكورة بين دعاواه الإيمانية ورصيده الحقيقي، فأنت لو لاحظت مضامين الفقرات السابقة لم تجد أي منها تقدِّم معنى جديداً يختلف عن سابقتها، فجميعها تعمّق مشاعر الحيرة وتؤكد على استحكام الورطة، وانسداد أفق الأمل في الخروج منها وتعذر سبل الخلاص من عذاباتها[٢]، إلا أننا مع ذلك نلاحظ كونه مبني على أساسٍ منطقي محكم، وينتهج أسلوباً إقناعياً في الربط بين فقراته وانتقالات مقاطعه. ويتضمن هذا المعنى ملمحاً مهماً للغاية سنرجئ مناقشته إلى فصولٍ لاحقة (إن شاء اللّه تعالى).

٤ ـ تخفيف المشاعر النفسية وتعميق الحيرة (مفصل رابط)

(هَيْهاتَ ما ذٰلِكَ الظَّنُّ بِكَ وَلاَ الْمَعْرُوفُ مِنْ فَضْلِكَ وَلا مُشْبِهٌ لِما عامَلْتَ بِهِ الْمُوَحِّدينَ مِنْ بِرِّكَ وَاِحْسانِكَ).

يمكن أن نعدّ هذا المقطع من المفاصل التي تربط بين محطات الدعاء

(١) أنظر: (الجزء الثاني) من الكتاب.

(٢) ومن هنا فقد قلنا أن هذه المرحلة تتبع القسم العقلي من معالجات الدعاء.

الرئيسية، ويهدف إلى فصل الداعي عن المرحلة السابقة و تهيئته للمرحلة اللاحقة. وهو على وجازته وبساطة ظاهره إلا أن تحته أسراراً بلاغية عميقة ومغازي تربوية بعيدة المدى و مرامي نفسية مهمة، فلدى التأمل في الفقرات الحالية يتضح أن الكلام هنا يجري في سياقين مختلفين:

الأول: فصل الداعي عن المرحلة السابقة وتخفيف الآثار النفسية للخطاب السابق المشعر بانسداد الأفق وانعدام الأمل، فهذا المقطع يريد إضفاء حالة من النداوة الملطّفة للمشاعر النفسية المذكورة فيقول: (**هَيْهاتَ ما ذلِكَ الظَّنُ بِكَ وَلاَ الْمَعْرُوفُ مِنْ فَضْلِكَ وَلا مُشْبِهٌ لِما عامَلْتَ بِهِ الْمُوَحِّدينَ مِنْ بِرِّكَ وَاِحْسانِكَ**)، فلاحظ هنا استعمال أداة الاستبعاد (**هَيْهاتَ ..**): أي بعيد ذلك.. فهي مشعرة بإبعاد الداعي ما أمكن عن المشاعر السلبية القاتمة المخيمة على المشهد المذكورة (**ما ذلِكَ الظَّنُ بِكَ**) فهو لم يقل (ما هكذا الظن بك) أو (ما هذا هو الظن بك). إن الإشارة بالبعيد هنا مقصود منها إزاحة ترسبات المعالجة السابقة فيما يتصل بآثارها الوجدانية وظلالها المشاعرية وإبعادها عن النفس، ولك أن تقارن هذا التعبير (**ما ذلِكَ الظَّنُ بِكَ**) بقوله فيما مضى: (**أتسلط النّارَ عَلى وُجُوه.. ما هكَذَا الظَّنُّ بِكَ..**) حيث تلاحظ الدقة التي يعتمدها الدعاء في تعبيراته، فقد أسلفنا أن الدعاء فيما تقدم كان يعقد مقارنة بين سلوك العبد وبين جزاء اللّه تعالى عليه، مقارنة من شأنها أن تثير كوامن الحب وتلهب الشوق للّه تعالى، فيقول: (**أتسلط النّارَ عَلى وُجُوه خَرَّتْ لِعَظَمَتِكَ ساجِدَةً، وَعَلى اَلْسُن نَطَقَتْ بِتَوْحيدِكَ صادِقَةً، وَبِشُكْرِكَ مادِحَةً، وَعَلى قُلُوب اعْتَرَفَتْ.. ما هكَذَا الظَّنُّ بِكَ..**) وهو هناك كان يريد أن يبقي صورة هذه المقايسة ماثلة في ذهن الداعي، فكان التعبير بـ (**ما هكَذَا الظَّنُّ بِكَ**) والعبارة فيها تركيز ضمني على استحضار مشهد هذه المقايسة، باعتبار أن استحضار هذه المجازاة والمقايسة على هذا النحو له دلالة وظيفية في تحريك مشاعر الحب للّه تعالى، بينما الأمر هنا (أي في هذا المقطع) على خلاف ذلك، إذ أن قوله هنا: (**ما ذلِكَ الظَّنُ بِكَ**) يشي بتوجّهٍ مقصود نحو تنقية النفس والوجدان من الخواطر المقلقة التي تحجبه عن التفكير العقلي المنطقي وتكبّل الذهن في مسعاه لتقدير

موازين الحق ومعرفة مقاييس العدل وتفهّم أساس الجزاء في صورتها الحقيقية وتقديرها الذي ينبغي أن تكون عليه.

وهكذا عندما يقول: (**وَلاَ الْمَعْرُوفُ مِنْ فَضْلِكَ، وَلا مُشْبِهٌ لِما عامَلْتَ بِهِ الْمُوَحِّدينَ مِنْ بِرِّكَ وَاِحْسانِكَ**) أي أن المعروف من فضلك والمعهود منك شيء آخر يخالف هذا التصوّر، ويعاكس هذا التوقّع الذي أثاره المشهد السابق.

ومثل هذا الكلام فيه تعويل على الطريقة التي عوّد اللّه تعالى بها عباده الموحدين والتي هي حاضرة دائماً ومرتكزة وجداناً من خلاله بره به وإحسانه إليهم، من جميل الفعل وحسن الصنع واتصال العناية التي يلمسون منها حب اللّه لهم وعدم تخليه عنهم عندما تنوب صروف النوائب وفوادح الأقدار، ويرون من لطيف صنعه وجميل بره ما يسكنهم إلى جميل كرمه ويشعرهم بقربه وحضور عنايته واتصال كرمه وحنانه.

وقد يقول قائل: ألم تقولوا أن الدعاء يحذر من مثل هذا الخلود إلى الكرم الإلهي والاغترار بظاهر الإنعام الرباني ويعدّه ضرباً من الجهل وايغالاً في الغفلة وجرياً وراء الغرور عندما يقول: (**وَسَكَنْتُ إلى قَديمِ ذِكْرِكَ لي وَمَنِّكَ عَلَيَّ**)، فكيف جاز له هنا أن يحرّك نفس هذه المشاعر في هذا الاتجاه؟ والجواب: أن الدعاء إنما أراد من المعنى المتقدم عدم الذهاب وراء الغرور الذي لا أساس له وتحميل الكرم والإنعام من الدلالة والتوقع مالا يحتمل، فكونه تعالى كريم لا يوجب الغرور والأمن من مكره كما قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡإِنسَٰنُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ ٱلۡكَرِيمِ...﴾[1]، لكنّه أيضاً لا يوجب اليأس من رحمته، بل إن للرحمة الإلهية مظاهر تنبأ عن جميل الصنع وتسكن العبد إلى طمع الكرم وحسن الرجاء، وقد تقدم نحو هذا في قوله عليه السلام: (**يا مَنْ بَدَأَ خَلْقي وَذِكْري وَتَرْبِيَتي وَبِرّى..**) فهو الذي استدعانا إلى دار الوجود وتعاهدنا بالبر وواصل إلينا بالإحسان قبل أن نعرف شكر الامتنان، ناهيك عما دلّ عليه جميل الكرم ولطيف البر ومظاهر

(١) سورة الانفطار، آية ٦.

العناية من اختصاص للمؤمن وملازمة لشؤونه، وتعاهد له واكتناف لحاله بما يشعر بحضور العناية ولزوم الرحمة، بل إننا لو ترقينا فوق مستوى النعم الظاهرية لرأينا نعم الإيمان الباطنة أشد ظهوراً وأوضح دلالة في صدق الدلالة ولطف هذه العناية، وإليها يسكن العبد في رجائه وطمعه وبها يطمئن إلى حسن فعله وجميل صنعه، نلاحظ هذا المعنى في قوله عليه السلام في مناجاته: (إلهي لَو أرَدتَ هَواني لَم تَهدِني وَلَو أرَدتَ فَضيحَتي لَم تُعافِني)[1].

وعود على بدء: فهاهنا سياقان يتحرك ضمنهما الكلام، الأول: هو تبديد آثار المشهد السابق الذي يلقي برهبته على النفس مما يشلّ العقل عن تصوّر مخرج للخلاص ويعيقه عن النظر الصحيح والتقدير المتوازن لمقاييس الجزاء، أما السياق الثاني فهو تعميق الحيرة وتعظيم مفادها العقلي، والهدف من ذلك وضع الداعي وتحضيره لإدراك المقياس الحقيقي للعقوبة ومناط استيجابها.

وإذا كان الخطاب في السياق الأول هدفه تهدئة الحالة النفسية ووقف حالة الإرباك النفسي فإن الخطاب في السياق الثاني يهدف إلى زيادة الإرباك والحيرة ولكن على المستوى العقلي التفكيري من خلال تقديم جملة من الإجابات الفضفاضة والتي توحي إلى جانب اتساع مداليلها، الإيحاء من جهة تعددها أنه انتهى إلى أبلغ ما يمتلكه من دليل على محالية ذلك واستبعاده.

وعليه فما يظهر من هدفه هنا، أنه يريد ان يلجم حيرة الداعي ويطمئن خوفه ويهدئ من روعه بأن ما ذهب إليه من الخوف والإشفاق ليس هو ما عند اللّه تعالى ولا يشبه ما أخبر به عن نفسه من فضله. هذا هو الظاهر، لكن الواقع هو غير ذلك، فالهدف في الواقع هو زيادة الحيرة ضمن التساؤل السابق وتعميق استفهامه عنها وخوفه منها! ذلك أن التعاقب بين الفقرات لا يقصد منه زيادة التوضيح بقدر ما يقصد منه زيادة الإبهام، فإن قوله (**هَيْهاتَ ما ذلِكَ الظَّنُ بِكَ**) هي وإن كانت تبدد الظن والأفكار المقلقة، إلا أنها على المستوى

(١) مفاتيح الجنان، المناجاة الشعبانية.

العقلي لا تجيب بشيء بل كل ما تفيده هو الاستبعاد فحسب.. بأي قدر؟ غير معروف..! وهذا من أساليب الغموض التي تحدثنا عنها سابقاً، فهو لا يقول ولا المعروف من عدلك، بل يقرن ذلك بالفضل الذي لا جزم للعبد بحصوله عليه أو استحقاقه له: **(وَلاَ الْمَعْرُوفُ مِنْ فَضْلِكَ)**! بل إنه يضعه إلى جانب جملة من الموحدين، فربما ناله شيء من بر اللّه تعالى وربما لم ينله: **(وَلا يشبه ما**[1] **عامَلْتَ بِهِ الْمُوَحِّدينَ مِنْ بِرِّكَ وَاِحْسانِكَ)**! فهو من جهة يقول: أن هذا لا يشبه ما عاملت به الموحدين، ومن المعلوم أن عدم شباهته بذلك لا يعني عدم وقوعه، وهو من جهة أخرى لا يقرنه بعدل اللّه تعالى ووعده، بل ببره وإحسانه.

وعليه، فهاهنا سياقان مختلفان إذاً؛ تخفيف الأثر النفسي من جهة، وتوسيع الأثر الإدراكي من طريق تكريس الحيرة المعمّقة لطلب التساؤل من جهة أخرى.

والشاهد لما قلناه أنه عندما يبدأ المقطع التالي، يلقي بكل أدوات الجزم والتأكيد والحسم ويضخ الخطاب في أجلى عبارةٍ وأوضح تقريرٍ ويبدأه بفاء استئنافية ملفتة للسامع لتلقي هذا التقرير فيقول: **(فَبِالْيَقينِ اَقْطَعُ لَوْلا ما حَكَمْتَ..)** فلاحظ أنه يقرن الخطاب باليقين القاطع والحكم والقسم، وهي صورة إلفاتية صارخة وخطاب توجيهي عالٍ جداً نفصّل الكلام عليه في الفصل اللاحق (إن شاء اللّه تعالى).

---

(١) ألفت نظر القارئ إلى ما يظهر من مراجعة النسخ القديمة، أن العبارة المتداولة: (ولا مشبه لما عاملت به الموحدين) هي قراءة ليست دقيقة ومخالفة للنص الأصلي، والصحيح (وَلا يشبه ما عامَلْتَ بِهِ الْمُوَحِّدينَ).

تشييد الحالة الروحية: بحوث تكميلية

١ - التنويع والتشكيل في الموعظة

تقدم في قوله عليه السلام: (وَأَنْتَ تَعْلَمُ ضَعْفي عَنْ قَليل مِنْ بَلاءِ الدُّنْيا وَعُقُوباتِها)، أن الدعاء هنا يسعى من أجل خلق مقاربة للعذاب الأخروي، من طريق استحضار خبرات الإنسان وتحريك مخزون تجاربه الحياتية.

وهو لما كان بصدد تحريك المحتوى الداخلي للتجربة الشخصية هذه فقد عمد إلى الأساليب التي من شأنها تأكيد هذا المعنى وتجسيره في التواصل، وهذا ما نقرأه من خلال هذا التأكيد في قوله عليه السلام: (عَلى أَنَّ ذلِكَ بَلاءٌ وَمَكْرُوهٌ قَليلٌ مَكْثُهُ، يَسيرٌ بَقاؤُهُ، قَصيرٌ مُدَّتُهُ) وهي كما يلحظ القارئ أداة اتصال عظيمة الأثر نافذة المفعول، قادرة على تفعيل مضامين الخطاب وإيصاله لأقصى غاياته ومراميه.

ثم نحن أمام تنويعٍ لهذه الخبرة والحصيلة (مِنْ بَلاءِ الدُّنْيا وَعُقُوباتِها وَما يَجْري فيها مِنَ الْمَكارِهِ عَلى أَهْلِها)، فقد نتساءل عن السّر في تنوّع التعبير بين (بلاء وعقوبات ومكاره)؟ لكننا عند التأمل ومن خلال ما قدّمناه من أن الدعاء لما كان يستهدف مجاراة وتوظيف الخبرات الحالية التي تؤكد ضعف الإنسان، فقد جاءت التعبيرات تأكيداً على هذا المعنى.

ذلك أن الناس ليسوا سواسية في استشعار معاناة الحياة وتحسس آلامها، فمنهم المتألم الشاكي المتذمر من الحياة المتشائم منها باعتبارها ضرباً من ضروب البلاء وسجناً للروح في قفص الجسد يعاني كل منهما من صاحبه. بينما وعلى النقيض من هذا النمط نجد الآخر المنفتح على الحياة وبهجتها

المسترسل مع شهواتها المنقاد لمطامعها، يظنها مغامرة يذهب معها إلى أبعد حدود المخاطرة ثم لا يحسب البلاء إلا تحدياً تحتّمه ثمن هذه المخاطرة، وليست الأسقام والأوجاع وضروب الحوادث والمحن، في نظره، إلا ملحاً تفقد الحياة بدونه طعمها، ويَعدّ الخروج منها انتصاراً يزيده إصراراً على عدم الاستسلام والشعور بالضعف لها والانهزام أمام محنها وخطوبها. ومثل هؤلاء لا توقظهم عظات الحياة فيمن تقدمهم ولا يتأثرون بحال من يصرع أمامهم، فضلاً عن أن يعتبرون بمن سبقهم..! يقول عليه السلام واصفاً هذا الصنف: (نَفَرَ مسْتكبِراً، وخَبَطَ سَادِراً، ماتحاً في غَرْبِ هَواه[١]، كادحاً سَعياً لدُنياه، في لذّات طَرَبه، وبَدواتِ أرَبه[٢]، ثم لا يحْتَسِبُ رَزيةً، ولا يخشع تقيةً ..)، ويصف تعنّت أمثال هؤلاء العصاة واستعصاء موعظتهم وقسوة قلوبهم ووعورة مسلك تذكيرهم، لمّا كان لا سبيل إلى ذلك إلا النكسات المفاجئة وعوامل الضعف القاهرة وهزّات العقوبات المضعضعة حيث يقول عليه السلام: (دهمته فجَعَاتُ المنيّة في غُبَّرِ جِماحه[٣]، وسَنَنِ مِراحِه، فظلّ سَادراً، وبات سَاهراً في غَمَرَاتَ الآلام، وطوارق الأوجاع بين أخٍ شقيقٍ ووالدٍ شفيقٍ وداعيةٍ بالويلِ جَزعاً، ولادِمةٍ للصّدرِ قلقاً، والمرءُ في سَكْرةٍ مُلهثةٍ، وغَمرةٍ كارثةٍ، وأنّةٍ موجعةٍ وجَذبةٍ مُكربةٍ، وسَوقةٍ مُتعبة..)[٤].

إن التنوّع في التعامل مع الحياة والنظر إليها يفرض بدوره تنويعاً في الموعظة وتقليباً في التنبيه والزجر. هذا هو السرّ في التنويع الذي جاءت به العبارة (مِنْ بَلاءِ الدُّنْيا وَعُقُوباتِها وَما يَجْري فيها مِنَ الْمَكارِهِ..) ولو أغفلنا الجانب التربوي في الدعاء وتعلقنا بتفسير الألفاظ لذهبت بنا التأويلات يميناً وشمالاً دونما هدى.

---

(١) ماتحاً: الماتح المستقي من البئر، الغرب: الدلو، شبه انهماكه في لذاته بالمستقي من البئر في دلو الشهوات.

(٢) بدوات أربه: أي ما يبدو له من الشهوات. فهو يتبع نزوات نفسه.

(٣) غبّر جماحه: أي طيشه وانحرافه عن الحق وصدوده عن الهدى.

(٤) نهج البلاغة، الخطبة الغراء (٨٢).

وعليه، فإن التنويع في العظات والتشكيل في العبارات هو من سمات نهج الإمام عليه السلام الذي نلمسه في خطبه وأقواله، وننقل هنا شاهداً على هذا المنهج الجميل الذي يبدو فيه هذا النهج واضحاً يستثير فيه الانتباه ويقلب فيه الموعظة يمنة ويسرة من أجل استقطاب حركة الإنسان واستلفات نظره، فمن ذلك قوله عليه السلام: (ثُمَّ إِنَّ الدُّنْيَا دَارُ فَنَاء، وَعَنَاء، وَغِيَر، وَعِبَر: فَمِنَ الْفَنَاءِ أَنَّ الدَّهْرَ مُوتِرٌ قَوْسَهُ، لاَ تُخْطِىءُ سِهَامُهُ، وَلاَ تُؤْسَى جِرَاحُهُ، يَرْمِي الْحَيَّ بِالْمَوْتِ، وَالصَّحِيحَ بِالسَّقَم، وَالنَّاجِيَ بِالْعَطَبِ، آكِلٌ لاَ يَشْبَعُ، وَشَارِبٌ لاَ يَنْقَعُ. وَمِنَ الْعَنَاءِ أَنَّ الْمَرْءَ يَجْمَعُ مَا لاَ يَأْكُلُ، وَيَبْني مَا لاَ يَسْكُنُ، ثُمَّ يَخْرُجُ إِلَى اللّهِ، لاَ مَالاً حَمَلَ، وَلاَ بِنَاءً نَقَلَ!..)[1] وهو لا شكّ منهج سماوي وأدب قرآني، أبان عنه بقوله: (أيّها النّاسُ، إني قد بثثتُ لكم المواعظَ التي وَعَظَ بها الأنبياءُ أممَهُم، وأدّيتُ إليكم ما أدّتْ الأوصياءُ إلى مَنْ بَعدَهم ..)[2].

ومن جهة أخرى، وعلى ضوء ما تقدم، نستطيع أيضاً أن نتفهّم أكثر سبب ذكر القيد الذي أخذه الدعاء في قوله: (وَأَنْتَ تَعْلَمُ ضَعْفي عَنْ قَليل مِنْ بَلاءِ الدُّنْيا وَعُقُوباتِها وَما يَجْري فيها مِنَ الْمَكارِه **عَلى أَهْلِها**)، فإن السّر في هذا القيد (**عَلى أَهْلِها**)، بالإضافة إلى ما تقدم في مطاوي الشرح، هو الحرص على إخراج الوعظ إخراجاً رفيقاً وقرع القلوب به قرعاً هادئاً يروم من خلاله تألّفه، ويضمن به عدم تفلته وشروده، فالإنسان بطبعه يقاوم كل إخضاع للضعف أو إشعار للإقرار بالعجز، فهو بطبعه محب للدنيا مقبل عليها يهواها ويعشقها ويكره كل ما يشعره بالإقصاء عنها والعزلة عن أهلها والخروج عن فسحتها، ولهذا فإن مثل هذا الإشعار بالضعف والتذكير به موجب لنفوره وانصرافه. وعلى جري عادة الدعاء في سوق الوعظ مساقاً هادئاً لا عنف فيه ولا قسر، فقد تلطّف في اجتذاب الداعي لمثل هذا الإقرار فقال: (عَنْ قَليل مِنْ بَلاءِ الدُّنْيا..) وأخرج المسألة مخرج الخطاب لربه

(١) نهج البلاغة، الخطبة ١١٤.

(٢) نهج البلاغة، الخطبة ١٨٢.

العالم به، ثم حرص على توسيع نطاقها لأهل الدنيا جميعاً فقال: (وَما يَجْري فيها مِنَ الْمَكارِه **عَلى أهْلِها**) تشجيعاً له على الاعتراف بالضعف، ودفعاً للاستيحاش المذكور ومن أجل أن يستأنس لهذا التذكير، فإن (البلية إذا عمّت طابت)!.

كما نلحظ ذات المعنى في تعبير الدعاء بقوله: (فَكَيْفَ احْتِمالي)! مما أوضحناه فيما سبق، وسر التعبير بالمصدر (الاحتمال) دون الفعل كأن يقول: فكيف أحتمل.. باعتبار أن التعبير بالمصدر (الاحتمال) يحمل معنى الإجمال والإبهام، والدعاء لما كان يرمي إلى إشعار العبد بعدم قدرته على التحمّل، كان هذا التعبير أنسب من غيره لأنه تعبير سلس يترك للداعي أن يقدّر مدى قدرته واحتماله من دون تدخل وفرض. بينما التعبير بمثل: (فكيف أحتمل..) يصادم النفس ويقتحم عليها حريتها ويصادر قرارها. خصوصاً عندما يقرن إلى هذا لمعنى تعبيره بـ(البلاء والْمَكارِه) في قوله: (فَكَيْفَ احْتِمالي لِبَلاءِ الآخِرَةِ وَجَليلِ (حُلُولِ) وُقُوعِ الْمَكارِه) ، دون (العذاب والنقمة والسخط.. وما أشبه) باعتبار أن هذه التعبيرات المخففة (والتي يتضح أنها مختارة بعناية وقصدٍ فائقين دون أي اعتباط أو تسامح) تساهم في إخضاع النفس وعدم خدشها أو جرها لما يستثير فيها التنبيه للمقاومة أو المصادمة لأنفتها، كما لو افترضنا أنه عبّر مكان هذا بقوله: فكيف احتمالي لعذاب الآخرة وجليل وقوع الغضب فيها (أو) جليل وقوع النكال فيها.. أو وقوع سخطك فيها .. أو ما أشبه ذلك من تعابير صارخة تميل إلى الوعظية والقسر وتجانب الرفق (كما أوضحنا فيما سبق).

كما نلحظ نظيراً لهذا المعنى في قوله: (**لاضِجَّنَّ اِلَيْكَ بَيْنَ اَهْلِها ضَجيجَ**) دون التعبير بمثل: لأضجنّ إليك بين أطباقها ضجيج الآملين، والفرق واضح، فإن التعبير المذكور من شأنه أن يفسد معطيات هذا المشهد لما فيه من تنفير وما يكرسه من أجواء ضاغطة وما يشتمل عليه حينئذ من تفاوتٍ وتعاكس، إذ هو (بهذا التعبير) يصبح ناقضاً لغرضه ومجانباً لهدفه، ذلك أن العبارة المفترضة

السابقة (لأضجنّ إليك بين أطباقها ضجيج الآملين) من شأنها أن تحصره في دائرة (الهمّ الذاتي) وتولد فيه حالة من اليأس والانصراف إلى الداخل النفسي، وتحول بينه وبين الانفتاح على الأمل والرحمة الإلهية! ولهذا، فعبارة **(بين أهلها)** تقوم بدور مهم في انطلاق التذكير بالعذاب واستشعاره والتفاعل معه، باعتبار انه ضجيج يشترك فيه مع أمواج البشر الذين يعيشون هذا العذاب ويكابدون عذاباته! ولو لاحظنا العبارات التي تحفّ المقطع المذكور لوجدناها تراعي أيضاً من خلال بنائها اللغوي ومسلكها الدقيق بناء سياج أدبي آمنٍ من شأنه كبح الحالة النفسية والحؤول دون الانزلاق في المشهد المذكور وعزل تأثيراته السلبية! وللإمام عليه السلام من مثل هذه النماذج الأدبية الشيء الكثير المبثوث في خطبه وكلماته[١].

٢ - سيكولوجيا[٢] الذنب في التصوّر الإسلامي:

يعرّف الذنب أو المعصية عادة بأنها: (مخالفة الأمر المولوي)، والنظر إلى الذنب من هذه الجهة نظرة فقهية بحتة؛ لا تعنى بآثاره ومسبباته.. لكن

---

(١) فمن ذلك ما سبق لنا إيراده في (الجزء الثاني) مما جاء في النهج، من كلام له في بعض أيام صفين لأصحابه: (وَقَدْ رَأَيْتُ جَوْلَتَكُمْ، وَانْحِيَازَكُمْ عَنْ صُفُوفِكُمْ، تَحُوزُكُمُ الْجُفَاةُ الطَّغَام، وَأَعْرَابُ أَهْلِ الشَّام، وَأَنْتُمْ لَهَامِيمُ الْعَرَبِ، وَيَآفِيخُ الشَّرَفِ، وَالأنْفُ الْمُقَدَّمُ، وَالسَّنَامُ الأعْظَمُ..) وقد علّق العلاَّمة بن أبي الحديد على هذا المقطع في شرحه بقوله: (جولتكم: هزيمتكم، فأجمل في اللفظ، وكنى عن اللفظ المنفر، عادلا عنه إلى اللفظ الذي لا تنفير فيه .. وكذلك قوله: (وانحيازكم عن صفوفكم) كناية عن الهرب، وهو من قوله تعالى: (إلا متحرفاً لقتال أو متحيزاً إلى فئة) وهذا باب من أبواب البيان لطيف، وهو **(حسن التوصل بإيراد كلام غير مزعج)**، وهو من شواهد أدبه عليه السلام الراقي ومنهجه الفائق في حسنة وجماله. أنظر: شرح نهج البلاغة، أبن أبي الحديد، ج ٧ ص ١٧٩.

(٢) (سايكولوجيا الذنب) بمعنى: دراسة الذنب من الجانب النفسي، و(سايكولوجي psychology) مصطلح وضع للدلالة على (علم النفس) الذي يهتم بدراسة: الشخصية، العاطفة، السلوك، الإدراك، الانفعال.. الخ، ثم توسّع في هذا الإطلاق ليشمل أوجه المقاربة أو الفهم للجوانب النفسية الجزئية في أي بعد من أبعاد الشخصية الإنسانية أو أي نوع من أنواع العواطف أو جوانب السلوك، وهو هنا كإطلاق مصطلح (الثقافة) العام على الثقافة الجزئية فيقال: ثقافة الحجاب أي: جعله ثقافة للمجتمع بمعنى صيروته جزءً مكوناً من أنماط سلوكه وعاداته وتقليداً راسخاً يطبع هويته، وهكذا في (ثقافة التهميش) أو (ثقافة الوعي)..الخ من حيث النظر إلى أي من هذه الجزئيات من زاوية المعنى العام للمصطلح..

النظر إلى الذنب من جهة الواقع النفسي والتحول في علاقة الإنسان بربه يعطي أبعاداً ومساحاتٍ مختلفة من جهة سعة هذه الآثار وامتداد ظلالها النفسية.

فيمكننا بادئ ذي بدء، ولدى التأمل، ملاحظة أثرٍ نفسي للذنب يتمثل بحالة الإحاطة والإغلاق التي يخلّفها، وكأن الإنسان بعد أن يرتكب الذنب يصبح الذنب جزءً من تكوينه النفسي ويشيع حالة من الفساد للبيئة الروحية النفسية تتّحد مع ذات المذنب وتتسبب في تردي حالته الإيمانية. ونستطيع تلّمس هذه الظاهرة في عددٍ من النصوص الإسلامية كمثل قوله تعالى: ﴿ بَلَىٰ مَن كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَٰطَتْ بِهِۦ خَطِيٓـَٔتُهُۥ فَأُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴾[1] وقوله تعالى: ﴿ وَقَالُواْ قُلُوبُنَا غُلْفٌۢۚ بَل لَّعَنَهُمُ ٱللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَقَلِيلًا مَّا يُؤْمِنُونَ ﴾[2] وقوله تعالى: ﴿ أَفَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ وَأَضَلَّهُ ٱللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِۦ وَقَلْبِهِۦ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِۦ غِشَٰوَةً فَمَن يَهْدِيهِ مِنۢ بَعْدِ ٱللَّهِۚ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴾[3] وفي الصحيفة السجادية: (إلهي أَلْبَسَتْنِي الْخَطايا ثَوْبَ مَذَلَّتِي، وَجَلَّلَنِي التَّباعُدُ مِنْكَ لِباسَ مَسْكَنَتِي، وَأَماتَ قَلْبِي عَظِيمُ جِنايَتِي..)[4].

وكنا قد أشرنا في (الجزء الثاني) إلى أن بعض المفسرين يذهبون إلى تحليل مسألة الضلالة التي ينسبها القرآن الكريم إلى اللّه تعالى في مثل قوله (عزّ وجلّ): ﴿ فَإِنَّ ٱللَّهَ يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِي مَن يَشَآءُ ﴾[5] إلى نفس هذا القانون التكويني النفسي للمعصية، فهو ليس إضلالاً ابتدائياً من جانب اللّه تعالى، بل يرجع إلى أثر وضعي ركّبه اللّه تعالى في المعصية هو عبارة عن الأثر الذي يعقبها متمثلاً في حالة التلوث والقسوة والإحاطة.

---

(١) سورة البقرة، آية ٨١.

(٢) سورة البقرة، آية ٨٨.

(٣) سورة الجاثية، آية ٢٣.

(٤) الصحيفة السجادية، مناجاة التائبين.

(٥) سورة فاطر، آية ٨.

وربما أمكن تصوير هذه الحالة وتقريبها بما يعرف عند الحكماء بمسألة (اتحاد العاقل بالمعقول)، فسلوك المعصية نفسه يتّحد من حيث الأثر النفسي مع ذات الفاعل كما يتحد الفعل الجيد و(الإيمان والطاعة) مع الإنسان نفسه ويولد حالة من النورانية والشفافية الروحية، وهو المعنى الذي يمكن استفادته من الآية المتقدمة في قوله تعالى: ﴿بَلَىٰ مَن كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِۦ خَطِيٓـَٔتُهُۥ﴾.

ويمكن القول أن هناك تدرّجاً في امتداد أثر المعصية للنفس واستيلائه عليها، وأن هذا الأثر ليس أثراً دفعياً بل هو أثر تدريجي. فمخالطة الإنسان للذنب تمر في البداية بحالة ممانعة وصراع بين مقتضيات اليقين والمعصية يتمثل في نفوره من جو المعصية من جهة وانجذاب من النفس إليها من جهة أخرى، في حركة صراع بين لوازم الإيمان ودواعي الشهوة! وتمثل هذه الحالة مرحلة مهمة في التحوّل النفسي الذي يقرره الصراع بين الاستسلام للجو الملوث أو العودة إلى الحصانة الإيمانية. ويشدّد الإسلام في هذه المرحلة على عدم الاستسلام لحالة الصراع هذه أو التساهل في حسمه، ويوصي بالمسارعة وعدم الإبطاء لاجتثاث منابت الانحراف من أجل أن لا تتكرس في النفس وتستوطن.

ثم إن هذا الصراع إذا لم يحسم لصالح القضية الإيمانية فإن حالة المعصية ستستفحل وتلقي بظلالها على النفس وتلوث الجوّ الداخلي مبرزة عدداً من الآثار على رأسها القسوة القلبية وتشويش الرؤية الروحية وتعكير الشفافية القلبية.

وفي مرحلة متقدمة يمتد سلطان الهوى ويبسط آثاره ثم يتعملق ويصول ويجول مؤسساً لقناعات مضادة للقناعات الإيمانية السابقة[١]، متحدياً كل ما من شأنه أن يصدّه عن طريقه أو يقف أمامه وهو ما يمكن أن نستوحيه من

(١) وقد تقدم منا في الجزء الثاني في شرح قوله ﷺ: (منْ قارفَ ذنباً فارقه عقلٌ لم يعُدْ إليه أبداً) بما يتسق مع هذه الرؤية في تفسير العقل المفارق بأنه القناعة الإيمانية التي يسلبها الذنب!

مثل قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُ اتَّقِ اللَّهَ أَخَذَتْهُ الْعِزَّةُ بِالْإِثْمِ ... ﴾[(١)].

ولذا فإننا يمكن أن نلخص المراحل النفسية السابقة في جملة المحطات التالية:

الأولى: هي مرحلة النزوع، ونعني به نزوع النفس نحو المعصية بحكم الميول الفطرية نحو دواعي الشهوات و إشباع الغرائز كما قال تعالى: ﴿ زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِندَهُ حُسْنُ الْمَآبِ ﴾[(٢)]، وإليها يشير الإمام عليه السلام في مناجاة (الشاكين): (إليك أشكو نفساً بالسوء أمارة اِلـهي اِلَيْكَ اَشْكُو نَفْساً بِالسُّوءِ اَمّارَةً، وَاِلَى الْخَطيئَةِ مُبادِرَةً، وَبِمَعاصيكَ مُولَعَةً ..)[(٣)].

الثانية: هي مرحلة الصراع بين النفس الإنسانية ودواعي العقل، وهو هنا يعيش حالة تضاد بين الإيمان والمعصية، كما تقدم.

والحقيقة أن هذه المرحلة من الصراع النفسي الإيمانية مرحلة مهمة وجديرة بالدراسة، فإن النفس كما قدمنا لها جانبان:

الجانب الأول: هو جانب انتسابها إلى اللّه تعالى ﴿ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ ﴾[(٤)]، فهو من جهة كونه من روح اللّه تعالى ومسجود الملائكة من أكرم خلق تعالى وأرفعهم شأناً، والنفس من هذه الجهة تستشعر التكريم والكرامة وتأبى الإذلال والإهانة. وقد جاء في الأثر رعاية كرامة النفس من هذه الحيثية، فمن ذلك ما روي عن الإمام أمير المؤمنين عليه السلام: (لا ينبغي للمؤمنِ أنْ يُذلّ نفسَه)[(٥)]، وما جاء عن الإمام أبي عبد اللّه الصادق عليه السلام: (إنّ

---

(١) سورة البقرة، آية ٢٠٦.

(٢) سورة آل عمران، آية ١٤.

(٣) الصحيفة السجادية الكاملة، مناجاة الشاكين.

(٤) الحجر، آية ٢٩.

(٥) ميزان الحكمة، باب: الذلة، الفصل: ١٣٥٦ (لا ينبغي للمؤمن أن يذل نفسه).

اللّه تباركَ وتعالى فوّضَ إلى المؤمنِ كلّ شيءٍ إلا إذلالَ نفسِه)[١]، إلى غير ذلك من الأحاديث.

الجانب الثاني: النفس الإنساني بما هي مجمع الشهوات والميول الشيطانية والأهواء والنزعات الأنانية والغرائز الحيوانية، المعبر عنها في الآية المتقدمة بقوله تعالى: ﴿ زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ ٱلشَّهَوَٰتِ مِنَ ٱلنِّسَآءِ وَٱلْبَنِينَ وَٱلْقَنَٰطِيرِ ٱلْمُقَنطَرَةِ مِنَ ٱلذَّهَبِ وَٱلْفِضَّةِ وَٱلْخَيْلِ ٱلْمُسَوَّمَةِ وَٱلْأَنْعَٰمِ وَٱلْحَرْثِ ﴾[٢]، وقوله تعالى: ﴿ وَمَآ أُبَرِّئُ نَفْسِىٓ ۚ إِنَّ ٱلنَّفْسَ لَأَمَّارَةٌۢ بِٱلسُّوٓءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّىٓ ۚ إِنَّ رَبِّى غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾[٣]، وهي من هذا الجانب موضع الشكوى في مثل قول الدعاء: (إليك أشكو نفساً بالسوء أمارة اِلـهي اِلَيْكَ اَشْكُو نَفْساً بِالسُّوءِ اَمّارَةً، وَاِلَى الْخَطيئَةِ مُبادِرَةً، وَبِمَعاصيكَ مُولَعَةً، وَلِسَخَطِكَ مُتَعَرِّضَةً ..)[٤]. وهي لذلك تقع موضع المجاهدة والعداوة والمحاسبة والحذر في مثل قوله الإمام أمير المؤمنين عليه السلام: (جَاهدْ نفسَك وحاسِبها محاسَبةَ الشريكِ شريكَه، وطالبِها بحقوقِ اللّه مطالبةَ الخصْمِ خَصمَه)[٥].

وبهذه النظرة المزدوجة يمكن التوفيق بين نحوين من الروايات والأحاديث، الأولى: الروايات التي تأمر الإنسان بإكرام نفسه (وأكرم نفسك عن كل دنية)[٦] وتنهي عن إذلالها كما تقدم، وأن النفس هي المحبوب الذي يجب أن يكرّم (من كرمت عليه نفسه هانت عليه شهواته)[٧]، وبين الروايات التي تصوّر النفس بأنها أعدى أعداء الإنسان (أعدى عدويك نفسك التي بين جنبيك)[٨]، ويأمر

(١) المصدر السابق.

(٢) سورة آل عمران، آية ١٤.

(٣) سورة يوسف، آية ٥٣.

(٤) الصحيفة السجادية، مناجاة الشاكين.

(٥) ميزان الحكمة، باب: المجاهدة، الفصل (٥٨٧)، (ما ينبغي في مجاهدة النفس).

(٦) نهج البلاغة، من وصية الإمام عليه السلام لولده الإمام الحسن عليه السلام، كتاب: (٣١).

(٧) نهج البلاغة، الحكمة (٤٤٩).

(٨) ميزان الحكمة باب: العدو، الفصل (٢٥٦١): أعدى عدوك.

بمجاهدتها (جاهدْ نفسَك مجاهدةَ العدوّ لعدوّه) ومحاسبتها واستشعار الإزراء بها وتوبيخها (أَنَّ الْمُؤْمِنَ لاَ يُصْبِحُ وَلاَ يُمْسِي إلاَّ وَنَفْسُهُ ظَنُونٌ عِنْدَهُ، فَلاَ يَزَالُ زَارِياً عَلَيْهَا وَمُسْتَزِيْداً لَهَا)[١].

ذلك أن النظر في جانب التكريم هو إلى النفس باعتبار جهة مصدرها وانتسابها إلى اللّه تعالى وطهارة منبعها، كما تقدم، أما النظر في الجانب الآخر فهو إلى النفس من جهة نزعتها الحيوانية وميولها الشهوانية[٢].

ومن جهة هذا التوفيق بين الجانبين والنظرتين، يتضح معنى قول الإمام عليه السلام: (إلهِي أَلْبَسَتْنِي الْخَطايا ثَوْبَ مَذَلَّتِي، وَجَلَّلَنِي التَّباعُدُ مِنْكَ لِباسَ مَسْكَنَتِي، وَأَماتَ قَلْبِي عَظِيمُ جِنايَتِي..)[٣]، فإن الملحوظ هنا هو الصراع بين النفس في جانب طهرها ونقائها وبين النفس من جانب ميولها وشهواتها، والمعصية في هذه الحالة تمثل نزولاً للنفس من جانبها الإلهي الأرفع إلى حيث تمريغ كرامتها، ويمكن اقتناص هذا المعنى من المفارقة التي تعيشها النفس بين الحالتين المذكورتين من مثل قول الإمام أمير المؤمنين عليه السلام في المناجاة الشعبانية: (اِلـهي لَمْ يَكُنْ لي حَوْلٌ فَانْتَقِلَ بِهِ عَنْ مَعْصِيَتِكَ إلاّ في وَقْت اَيْقَظْتَني لِمحَبَّتِكَ)[٤]، ومن مثل قول (الإمام عليه السلام)، فيما ينسب إليه: (مَا أَصَابَ أَحَدُ ذَنباً لَيلاً إلا أصبحَ وَعَلَيْه مَذَلّتُه)[٥]، إن النفس في هذه المرحلة (وهي المرحلة الثانية) من جرّاء ارتكاب الذنب ومواقعة الخطيئة تعيش الذلة والانحطاط من سموّ عليائها إلى حضيض شهواتها، وهو ما أراده الإمام عليه السلام

(١) الظنون: من الظن وهو الاتهام، يريد أن المؤمن يظل في حالة ترقب دائم لنفسه وشك في استقامتها وفي حالة هاجس دائم من التواءها عليه ومخالفتها عن أمر اللّه تعالى، فهو لا زارياً لها محتقراً لها .. (كما في مضمون الخبر) فهو يرصد لحركتها ويعدّ العدة لانحرافها!

(٢) هذه الفكرة في التوفيق بين كلا النوعين من النصوص المتقدمة هي من إبداعات الشهيد المطهري رحمه الله في كتابه (التربية والتعليم في الإسلام) ص: (١٤١- ١٤٤).

(٣) الصحيفة السجادية، مناجاة التائبين.

(٤) مفاتيح الجنان، المناجاة الشعبانية.

(٥) شرح نهج البلاغة، أبن أبي الحديد، ج ٢٠، ص ٣١٥، وهو من الأحاديث والحكم المنسوبة، أو تلك التي هي أشبه بكلامه عليه السلام، والتي أدرجها المؤلف آخر الكتاب وبلغت ألف حكمة.

بالذّلة المستعقبة للذنب، بحسب ما يظهر من التأمل، وهي مرحلة مهمة جداً يعيش فيها الصراع قمة التموّج والحركة بين الجانبين متمثلاً في الإحساس بحالة الطهارة من جهة وحالة الذل التي تعتري النفس من جهة أخرى، ومالم يحسم هذا الصراع في هذه المرحلة فإن هذا الشعور المرهف بالتغير الذي طرأ على صفاء النفس والمشاعر التي تخترقها وتبعث فيها الضيق وتسبب لها المعاناة لن تبقى، ذلك ان النفس، وكما قدمنا، تمتلك ديناميكية سريعة تتحرك بموجبها لحسم حالة عدم الاتزان والوصول بالصراع إلى حالة السواء النفسي من خلال تمييع هذه الحالة من الصراع وإلغائها وفقاً لمبدأ التوازن النفسي والذي ينص، وكما قدمنا سابقاً، على أن: (مصدر كل سلوك حالة من التوتر المؤلم ووظيفة السلوك هو خفض هذا التوتر..)[1]، فشعور الإنسان بالتوتر جرّاء حالة الإذلال التي يعيشها تدفع النفس بشكل شعوري أو لاشعوري لطردها أو التخفّف منها، وتسلك في هذا المضمار أشكالاً متنوعة من الخدع النفسية التي تزيح من طريقها هذا التوتر، كدفع الأفكار التوترية والتسويف في علاجها، أو الالتفاف على هذه المشاعر من طريق التعويض غير الصحيح أو التحقير والتصغير لأخطائها والتصيّد لأخطاء الآخرين والتلهي بها، مخلّفة وراء ذلك كله المشكلة الأساس التي تكبر يوماً بعد يومٍ مشكلة حاجزاً نفسياً ثقيلاً ينوء به صاحبه.

ومن هنا فإن المعالجة المباشرة والفورية تغدو مسألة مهمة جداً، ووضع المشكلة موضع الجدّ في علاجها أمر تحتّمه طبيعة هذه المشكلة في تفاقهما، ومن هنا وجدنا الإمام عليه السلام في قوله: (إلهِي أَلْبَسَتْنِي الْخَطايا ثَوْبَ مَذَلَّتِي، وَجَلَّلَنِي التَّباعُدُ مِنْكَ لِباسَ مَسْكَنَتِي، وَأَماتَ قَلْبِي عَظِيمُ جِنايَتِي..) يعمل على استعراض المشكلة ويشخصّها ويدعو ضمناً لعدم تجاوزها، بينما يترتب على الإهمال للمشكلة المذكورة استفحالها وانتقالها إلى مرتبة أشد وهي:

(١) أنظر: أصول علم النفس، د. عزت أحمد راجح، ص ٨٧.

الثالثة: وهي مرحلة استحكام حالة العصيان وتمكنها وسيطرة القسوة القلبية .. وهي حالة مركبة معقّدة من الحالة السابقة والحالة الحالية، بين الشعور بالذنب ومحاسبة الضمير بالعودة إلى الحالة الإيمانية من جهة، وحالة طغيان الذنب وتمكّن المعصية وفيها يعاني الإنسان حالة القسوة والعزة بالإثم..

وتعد هذه المرحلة مرحلة مهمة وحسّاسة تتطلب المسارعة في وضع حدّ لها من أجل الحؤول دون الوصول إلى حالة الاستحكام والإحاطة والإغلاق التي مرّت الإشارة إليها في المقدمة، على أنها كذلك ليست معالجة سهلة كما يذهب إليه المنهج الوضعي الذي تصوّر أنها معالجة محددة فاردة تتمثل في القضاء على مشاعر الإثم وإراحة المريض أو المذنب منها، وإنما هي مزيج من معالجة مشاعر القسوة ومشاعر الذنب والضعف المناعي إلى جانب معالجة أخرى تعنى بالمحافظة على حالة من التوازن بين إذكاء حالة الخوف وإعلاء حالة الحسم في العقوبة من جهة وبعث الأمل والرجاء الصادق والمؤسس على قاعدة قوية من الضمانات التربوية والعوائد الإصلاحية المتينة السابقة من جهة أخرى!

وهي كما ترى معالجة معقدة جدّ التعقيد تتطلب مهارة فائقة في التشخيص والموازنة ومهارة عالية في التدخل حول المشكلة موضع البحث، ونلمس في هذا الدعاء المبارك جانباً من هذه المهارة متمثلة في الطريقة التي يتناول بها المشكلة ويتعاطى به معها ..

فهو هنا يدعو من جهة إلى دفع العبد نحو العلاج برفق (**اَللّـهُمَّ فَاقْبَلْ عُذْري**) كيف لا وهو يعيش حالة من القسوة واليقظة لمشاعر الاستكبار؟ وهو من جهة أخرى يحذّره من الإبطاء (**وَارْحَمْ شِدَّةَ ضُرّي** ..) لكن هذا التذكير تذكير ممزوج بالحنان ومخلوط بالمحبة يجمع بين التأكيد على معالجة استحكام حالة الهوى وأسر المعصية التي تطوّقه وتحكم سيطرتها عليه، وبين دعوته إلى فكّ هذا الطوق (**وَفُكَّني مِنْ شَدِّ وَثاقي**)، ثم هو يبعث على الخوف والحذر المقترن بالحنان والتخويف المبطن الذي يثير الخوف من

جهة ويجذب الداعي من جهة التذكير بالكرم والحب الإلهي (**يا رَبِّ ارْحَمْ ضَعْفَ بَدَني وَرِقَّةَ جِلْدي..**)، أي أن الدعاء هنا يعمل على فكّ الإنسان من محور المعصية ويجذبه إلى محور اللّه تعالى. والمعصية بما لها من جاذبية تتمثل في نزوع النفس لها على نحو ما يصوّر الإمام عليه السلام بقوله: (فإن هذه النفس أسرع شيئاً منزعاً، إنها لا تزال تنزع إلى معصية في هوى) فلاحظ هذا التعبير، فإن استجابة النفس للمعصية ليس استجابة ميكانيكية خارجية بل هي حال نزوع داخلي مستحكم، على حدّ تعبير الإمام في مناجاته: (اِلـهي اِلَيْكَ اَشْكُو نَفْساً بِالسُّوءِ اَمّارَةً، وَاِلَى الْخَطيئَةِ مُبادِرَةً، وَبِمَعاصيكَ مُولَعَةً.. مَيّالَةً اِلَى اللَّعِبِ وَاللَّهْوِ مَمْلُوءَةً بِالْغَفْلَةِ وَالسَّهْوِ..)[1]، وهو يستخدم هنا أسلوباً رفيقاً في جذب النفس من طريق الإشعار بالعذاب والتذكير بالضعف المستلزم لعدم التحمل للعذاب، أي أنه يكني عن العذاب، من جهة، وهو من جهة أخرى يذكر بنعم اللّه تعالى ويستثير حبه وحنانه (**يا مَنْ بَدَأَ خَلْقي وَذِكْري وَتَرْبِيَتي وَبِرّي وَتَغْذِيَتي**).

وقد تقدّم منّا أن الدعاء يقارب المشكلة الروحية من جهة الحب الربوبي ويقود العبد للترقي في مدارج الحب العبودي (الألوهي).

الأخيرة: ويمكننا تعقيب المراحل المتقدمة بمرحلة رابعة وأخيرة هي مرحلة الاستحكام والاتحاد بين النفس وحالة المعصية، وهي التي عبّر عنها القرآن الكريم بـ(الإحاطة) حيث تعيش فيه النفس حالة انغلاقٍ كامل وتردي في مهاوي الضلالة وانعدام التشخيص بين الحسن والقبيح، وتشير بعض الآيات الكريمة إلى هذا المعنى، في مثل قوله تعالى: ﴿ **وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُواْ فِي ٱلْأَرْضِ قَالُوٓاْ إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ * أَلَآ إِنَّهُمْ هُمُ ٱلْمُفْسِدُونَ وَلَٰكِن لَّا يَشْعُرُونَ** ﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُ ٱتَّقِ ٱللَّهَ أَخَذَتْهُ ٱلْعِزَّةُ بِٱلْإِثْمِۚ فَحَسْبُهُۥ جَهَنَّمُۖ وَلَبِئْسَ ٱلْمِهَادُ ﴾[3]،

---

(١) الصحيفة السجادية، مناجاة الشاكين.

(٢) سورة البقرة، آية (١١-١٢).

(٣) سورة البقرة، آية ٢٠٦.

أو قوله تعالى حكاية عن قوم لوط: ﴿وَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِۦٓ إِلَّآ أَن قَالُوٓاْ أَخْرِجُوهُم مِّن قَرْيَتِكُمْۖ إِنَّهُمْ أُنَاسٌ يَتَطَهَّرُونَ﴾[١]، ويعول بعض المفسرين على هذه الحالة في تفسير الآيات التي تنسب الإضلال إلى اللّه تعالى، من جهة أن الإضلال المنسوب إلى اللّه تعالى ليس إلا انعكاساً طبيعياً لحالة التردي النفسي الذي تعيشه النفس الإنسانية جرّاء المعصية، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَا يَنفَعُكُمْ نُصْحِيٓ إِنْ أَرَدتُّ أَنْ أَنصَحَ لَكُمْ إِن كَانَ ٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يُغْوِيَكُمْۚ هُوَ رَبُّكُمْ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾[٢]، باعتبار استحالة كون هذا الإغواء إغواءً ابتدائياً، بل هو إغواء جزائي يتّخذ طابع السنة الإلهية ويعبّر عن علاقة تكوينية بين الفعل والنفس والاتحاد بينهما، وعلى ضوء هذه العلاقة أيضاً يمكن تفسير الآيات التي تتحدث عن الخلود في العذاب وكيف يفسر تناسب العمل في محدوديته الزمانية مع الجزاء في امتداده وتلازمه، من جهة أن هذا التناسب لم ينظر فيه التناسب الزمني والكمي وإنما المأخوذ فيه هو التناسب الكيفي والحقيقي، في صيرورة العمل والعامل شيئاً واحد، ويلفت النظر تعبير القرآن الكريم عن بعض الأشخاص والذوات بالأوصاف التي تحملها، كما في قوله تعالى لنبيه نوح عليه السلام في شأنه ولده: ﴿قَالَ يَٰنُوحُ إِنَّهُۥ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَۖ إِنَّهُۥ عَمَلٌ غَيْرُ صَٰلِحٍۖ فَلَا تَسْـَٔلْنِ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌۖ إِنِّيٓ أَعِظُكَ أَن تَكُونَ مِنَ ٱلْجَٰهِلِينَ﴾[٣].

ومنه يفهم أن المجازاة في النشأة الأخروية ليست مجازاة اعتبارية حيث ينفصل الجزاء عن العمل، بل هي مجازاة تكوينية حقيقية، يكون فيها العمل هو الجزاء نفسه، ويصير فيه الأثر من جنس العمل ﴿إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾[٤]. وللسيد العلامة الطباطبائي توجيه لطيف المعنى في بيان ماهية الوزن يستفيده من قوله تعالى: ﴿وَٱلْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ ٱلْحَقُّۚ فَمَن ثَقُلَتْ مَوَٰزِينُهُۥ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾[٥] حيث

(١) سورة الأعراف، آية ٨٢.

(٢) سورة هود، آية ٣٤.

(٣) سورة هود، آية ٤٦

(٤) سورة الطور، آية ١٦

(٥) سورة الأعراف، آية ٨

أن وزن كل عمل (يوم القيامة) إنما هو الحق من العمل أي الكامل التام، فوزنُ الصلاة بالصلاة الحقة الكاملة التامة، فربما بلغت نصفها وربما ربعها.. فبمقدار ما يتمثل من الحق في نفس العمل يكون وزن ذلك العمل ويجازى على وفقه. وعليه فلا غرابة أن يوزن الناس ويعايرون بوزن كاملي الإيمان، فقد يرجح البعض وقد يسقط آخرون عن الاعتبار والوزن، كما في قوله: ﴿فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ وَزْنًا﴾[1].

(١) سورة الكهف، آية ١٠٥.

(وللسيد العلامة منهج خاص في التعامل مع المفاهيم القرآنية أبان عنه في مقدمة تفسيره في الجزء الأول عندما تحدث عن مسلكه التفسيري، فهو يرى أن المفاهيم الواردة في القرآن الكريم يجب النظر إليها مجردة عما علق بها من خصائص مصاديقها التي انطلقت في ظروفها الألفاظ المعبرة عنها أول الأمر؛ باعتبار أن (الأنس والعادة (كما قيل) يوجبان لنا أن يسبق إلى أذهاننا عند استماع الألفاظ معانيها المادية أو ما يتعلق بالمادة فإذا سمعنا ألفاظ الحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر والكلام والإرادة والرضا والغضب والخلق والأمر كان السابق إلى أذهاننا منها الوجودات المادية لمفاهيمها. وكذا إذا سمعنا ألفاظ السماء والأرض واللوح والقلم والعرش والكرسي والملك وأجنحته والشيطان وقبيله وخيله ورجله إلى غير ذلك، كان المتبادر إلى أفهامنا مصاديقها الطبيعية... وكان ينبغي لنا أن ننتبه: أن المسميات المادية محكومة بالتغير والتبدل بحسب تبدل الحوائج في طريق التحول والتكامل، كما أن السراج أول ما عمله الإنسان كان إناءً فيه فتيلة وشيء من الدهن تشتعل به الفتيلة للاستضاءة به في الظلمة، ثم لم يزل يتكامل حتى بلغ اليوم إلى السراج الكهربائي.. وكذا الميزان المعمول أولاً.. والسلاح المتخذ سلاحاً أول يوم.. إلى غير ذلك. فالمسميات بلغت في التغير إلى حيث فقدت جميع أجزائها السابقة ذاتاً وصفة والاسم مع ذلك باق، وليس إلا لأن المراد في التسمية إنما هو من الشيء غايته، لا شكله وصورته..) أنظر: الميزان في تفسير القرآن، ج ١، ص ١٠.

وعليه، فمفهوم مثل (الميزان) يجب أن ينظر إليه من حيث الغاية، فإذا جاء في القرآن الكريم ﴿ وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيَـٰمَةِ ﴾ فلا يجب أن يذهب ذهننا إلى الصور المادية والموازين المعتادة ذات الكفتين وما شابه، كما ذهب لذلك كثير من المفسرين، فالمأخوذ في الميزان هنا وظيفته لا شكله وما اعتيد عليه من صوره. ولذا كان لكل شيء وزنه، فالثقل له ميزان والحرارة لها ميزان والضغط له ميزان.. إلخ. وميزان كل شيء بحسبه، والقرآن يصرح أن ميزان الأعمال يوم القيامة هو (الحق)، كما تقدم..

ويتوافق هذا المعنى مع الروايات المؤيدة لهذا التصوّر، (فقد روى الصدوق بإسناده عن هشام بن سالم، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله تعالى: ﴿ وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيَـٰمَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْـًٔا ﴾ قال: هم الأنبياء والأوصياء. وجاء في (الاحتجاج) عنه عليه السلام: (نحن الموازين القسط)، وفيه أيضاً أنه قيل له عليه السلام: أوليس توزن الأعمال؟ قال: لا، لأن الأعمال ليس أجساماً، وإنما هي صفة ما عملوا، وإنما يحتاج إلى وزن الشيء من جهل عدد الأشياء ولا يعرف ثقلها وخفتها. قيل: فما معنى الميزان؟ قال: العدل. قال: فما معناه في كتابه ﴿فَمَن ثَقُلَتْ مَوَٰزِينُهُۥ﴾؟ قال: من رجح عمله) أنظر: منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة، للميرزا حبيب الله الخوئي، ج ٦، ص ٢٣٣. والإمام عليه السلام يرشد إلى أنه حتى وضع الموازين هنا فيه معنى كنائي عن إقامة العدل والحكم بالقسط، وإلا فهل يحتاج إلى الموازين في يوم ﴿ تُعْرَضُونَ لَا تَخْفَىٰ مِنكُمْ خَافِيَةٌ ﴾، الحاقة، آية ١٨.



الفصل الخامس:

التوبة

- المرحلة الأولى: تنقية الدوافع السلوكية.
- المرحلة الثانية: إرساء التوبة.
- المرحلة الثالثة: وضع الضوابط السلوكية.



الفصل الخامس:

التوبة

(فَبِالْيَقينِ اَقْطَعُ لَوْلا ما حَكَمْتَ بِهِ مِنْ تَعْذيبِ جاحِديكَ، وَقَضَيْتَ بِهِ مِنْ اِخْلادِ مُعانِدِيكَ لَجَعَلْتَ النّارَ كُلَّها بَرْداً وَسَلاماً وَما كانَت لِاَحَد فيها مَقَرّاً وَلا مُقاماً لكِنَّكَ تَقَدَّسَتْ اَسْماؤُكَ اَقْسَمْتَ اَنْ تَمْلاَها مِنَ الْكافِرِينَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنّاسِ اَجْمَعينَ، وَاَنْ تُخَلِّدَ فيهَا الْمُعانِدينَ وَاَنْتَ جَلَّ ثَناؤُكَ قُلْتَ مُبْتَدِئاً، وَتَطَوَّلْتَ بِالاِنْعامِ مُتَكَرِّماً اَفَمَنْ كانَ مُؤْمِناً كَمَنْ كانَ فاسِقاً لا يَسْتَوُونَ، اِلهى وَسَيِّدى فَأَسْأَلُكَ بِالْقُدرَةِ الَّتى قَدَّرْتَها، وَبِالْقَضِيَّةِ الَّتي حَتَمْتَها وَحَكَمْتَها وَغَلَبْتَ مَنْ عَلَيْهِ اَجْرَيْتَها اَنْ تَهَبَ لى فى هذِهِ اللَّيْلَةِ وَفي هذِهِ السّاعَةِ كُلَّ جُرْمٍ اَجْرَمْتُهُ، وَكُلَّ ذَنْبٍ اَذْنَبْتُهُ، وَكُلَّ قَبيحٍ اَسْرَرْتُهُ، وَكُلَّ جَهْلٍ عَمِلْتُهُ، كَتَمْتُهُ اَوْ اَعْلَنْتُهُ اَخْفَيْتُهُ اَوْ اَظْهَرْتُهُ، وَكُلَّ سَيِّئَةٍ اَمَرْتَ بِاِثْباتِهَا الْكِرامَ الْكاتِبينَ الَّذينَ وَكَّلْتَهُمْ بِحِفْظِ ما يَكُونُ مِنّي وَجَعَلْتَهُمْ شُهُوداً عَلَيَّ مَعَ جَوارِحي، وَكُنْتَ اَنْتَ الرَّقيبَ عَلَيَّ مِنْ وَرائِهِمْ، وَالشّاهِدَ لِما خَفِيَ عَنْهُمْ، وَبِرَحْمَتِكَ اَخْفَيْتَهُ، وَبِفَضْلِكَ سَتَرْتَهُ، وَاَنْ تُوَفِّرَ حَظّي مِنْ كُلِّ خَيْرٍ اَنْزَلْتَهُ (تُنَزِّلُهُ) اَوْ اِحْسانٍ فَضَّلْتَهُ اَوْ بِرٍّ نَشَرْتَهُ (تَنْشُرُهُ) اَوْ رِزْقٍ بَسَطْتَهُ (تَبْسُطُهُ) اَوْ ذَنْبٍ تَغْفِرُهُ اَوْ خَطَأٍ تَسْتُرُهُ).

هذا الفصل وثيق الصلة بما تقدمه، يهدف فيه الدعاء إلى إرساء قاعدة راسخة للتوبة من شأنها أن تحكم أساسها وتعلي بنيانها وتضمن لها إصلاح الحاضر وبناء المستقبل، فهو بعد أن عمل على تشييد الحالة الروحية وإحكامها وغربلة المحتوى الداخلي وتحكيم لغة الحب المستند إلى الرجاء الصحيح، بدأ هنا بتنقية الدوافع السلوكية من كل أشكال العناد والجحود، ووضعها على أساس

قانون إلهي محكم من شأنه تعزيز الرادعية في النفس وتعميق أساسها، ثم حفّها بجملة من الضوابط والضمانات. ذلك أن الدعاء لا ينظر إلى التوبة باعتبارها اعترافاً مؤقتاً أو اعتذاراً آنياً مقطوع الصلة بما بعده، بل بما هي إعداد نفسي لمواجهة الصراع الداخلي المحتدم والتقدم بالعلاقة العبودية في سماء السموّ ومضمار المسابقة والقرب.

ومن هنا فإن هذا الفصل يشيد بناء التوبة ضمن خطوات ثلاث:

الخطوة الأولى: التحضير للتوبة، من خلال تنقية الدوافع السلوكية من كل أشكال الجحود والاستكبار، إلى جانب تنقية العقوبة من كل أشكال الانتقام.

الخطوة الثانية: إرساء التوبة على أساس محكم من الرجاء والخوف، وإبرازها ضمن حالة الفورية والشمولية والحسم.

الخطوة الثالثة: تثبيت الضوابط السلوكية، التي تدعم التوبة، وترفدها بجملة من البدائل والضمانات التي تضمن ديمومتها وتعزز حضورها.



المرحلة الأولى:

التحضير للتوبة

(فَبِالْيَقينِ اَقْطَعُ لَوْلا ما حَكَمْتَ بِهِ مِنْ تَعْذيبِ جاحِديكَ، وَقَضَيْتَ بِهِ مِنْ اِخْلادِ مُعانِدِيكَ لَجَعَلْتَ النّارَ كُلَّها بَرْداً وَسَلاماً وَما كانَت لِاحَد فيها مَقَرّاً وَلا مُقاماً لكِنَّكَ تَقَدَّسَتْ اَسْماؤُكَ اَقْسَمْتَ اَنْ تَمْلاَها مِنَ الْكافِرينَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنّاسِ اَجْمَعينَ، وَاَنْ تُخَلِّدَ فيهَا الْمُعانِدينَ وَاَنْتَ جَلَّ ثَناؤُكَ قُلْتَ مُبْتَدِئاً، وَتَطَوَّلْتَ بِالاَنْعامِ مُتَكَرِّماً اَفَمَنْ كانَ مُؤْمِناً كَمَنْ كانَ فاسِقاً لا يَسْتَوُونَ) .

يمثل هذا المقطع المرحلة الأولى من مراحل التوبة، وفيه يوصل الدعاء المرحلة السابقة (غربلة المحتوى الداخلية) بـ (نقية الدوافع السلوكية)، وذلك من خلال تقرير واضح وخطاب توجيهي صريح يزيل الإبهام ويبدد الحيرة السابقة، ويعرّف مخاطَبَه المقياسَ الأتمّ لاستحقاق العقوبة، حيث يشير إلى قضية جامعة في الجزاء والاستحقاق، وهي الصدور في المعصية على وجه المبارزة للّه تعالى والندّية، والجحود والاستكبار، فيقول: (فَبِالْيَقينِ اَقْطَعُ لَوْلا ما حَكَمْتَ بِهِ مِنْ تَعْذيبِ جاحِديكَ، وَقَضَيْتَ بِهِ مِنْ اِخْلادِ مُعانِدِيكَ لَجَعَلْتَ النّارَ كُلَّها بَرْداً وَسَلاماً وَما كانَت لِاحَد فيها مَقَرّاً وَلا مُقاماً)، وإلى جانب ذلك، فإن يحرص ضمن هذا المعنى على تنقية العقوبة التي يؤكد عليها بشكل قاطع) من كل أشكال الانتقام والقسوة، والعدائية والتشفي. فهاهنا خطوتان: تنقية الدوافع السلوكية، وتنقية العقوبة من شوائب الانتقام والعدائية. وسنستعرض كلاً منهما على حدة..

الخطوة الأولى: تنقية الدوافع السلوكية

وأول ما يستلفت الانتباه في هذا المقطع هو إلفات نظر الداعي إلى قضية أساسية ينبغي التنبه لها قبل الولوج إلى ساحة الأوبة والإقبال على التوبة، واستشعار جانب الرب تعالى وتقدير عظمته، والتوفر على توقير مقامه تعالى وعدم الاستخفاف بحقّه تعالى، وإدارة ظهره معرضاً عن استشعار جلاله وكبريائه (نعوذ باللّه تعالى من ذلك).. . لكنّ هذه القضية الجامعة لها عنوانان: أشدّ وأضعف وإن كانا يتلقيان في مقام التحذير بجامعية الحسم والبتّ والفصل الإلهي تجاههما وعدم التهاون بشأنهما وهما: الجحود والعناد. هذان عنوانان يمثلان (خطأً أحمراً) يجري التأكيد عليهما والتحذير منهما باعتبارهما الأساس في ترتّب العقوبة واستحقاق النكال[١].

فالقضية الأولى تتمثل في الجحود: **(لَوْ لا ما حَكَمْتَ بِهِ مِنْ تَعْذيبِ جاحِديكَ)** والجحود في اللغة هو: (الإنكار مع العلم بذلك الشيء)[٢] أي أن الجحود (لا يكون إلا على علم)[٣]، لكن تفسير الجحود بهذا الشكل الحرفي المبتور وتطبيقه على مورد الدعاء هنا فيه تأمل، ذلك أن معناه فيما يبدو ليس هو الإنكار على إطلاقه، ذلك أن من فسّر معنى الجحد بهذا المعنى جعل العناد مرادفاً له فقالوا: (المعاند أن يعرف الرجل الشيء فيأباه، ويميل عنه)[٤] أو (هو المخالف لك بالخلاف عليك مع العلم بثبوت الحق)[٥]، فمرجعهما بالتالي إلى شيء واحد، مع أن التأمل يعطي أن بينهما (على الأقل) اختلاف في الشدة والضعف. ولذا فالحق أن يقال: أن الجحود الذي يريده الدعاء هو الإعراض عن اللّه تعالى وتجاهل فضله وإنكار حقه والخروج عن زيّ طاعته والاستخفاف بأمره

(١) وسيوافينا كلام للسيد العلامة الطباطبائي حول هذا المعنى بالذات في (البحوث التكميلية).

(٢) أضواء على دعاء كميل، عز الدين بحر العلوم، ص ٣٧٧.

(٣) أسرار العارفين (شرح دعاء كميل)، السيد جعفر بحر العلوم، ص ٣٨٣.

(٤) أضواء على دعاء كميل، م. س، ص ٣٧٨.

(٥) أسرار العارفين، ص ٣٨٤.

تعالى، وهو بهذا الاعتبار لا تكاد تسلم منه معصية؛ فإنه (إنّما يُعْصَى اللّهَ بِنعَمِهِ)، ويناسب هذا المعنى ما جاء في أمالي المفيد مسنداً عن ابن عيينة، قال: سمعت أبا عبد اللّه عليه السلام يقول: (مُا مِنْ عَبدٍ إلا وَللّهِ عَليه حُجَةً، إمّا في ذَنبٍ اقترفَه، وإمّا في نِعمةٍ قَصّرَ عَن شُكرِها)[١]، وجاء عن أمير المؤمنين عليه السلام: (أَقَلُّ مَا يَلزَمُكم للّهِ ألاّ تَسْتعينوا بنِعَمِهِ عَلى مَعَاصِيهِ)[٢]، وجاء في (دعاء التوبة): (هَذا مَقَامُ مَنْ تَدَاوَلَتْهُ أَيْدِي الذُّنُوبِ، وَقَادَتْهُ أَزِمَّةُ الْخَطَايَا ، وَاسْتَحْوَذَ عَلَيْهِ الشَّيْطَانُ، فَقَصَّرَ عَمَّا أَمَرْتَ بِهِ تَفْرِيطاً، وَتَعَاطى مَا نَهَيْتَ عَنْهُ تَعْزِيراً، كَالْجاهِلِ بِقُدْرَتِكَ عَلَيْهِ، أَوْ كَالْمُنْكِرِ فَضْلَ إحْسَانِكَ إلَيْهِ..)[٣]. ويناسب هذا المعنى أيضاً ما ورد في التشديد على الاستهانة بالذنب والاستخفاف به فقد ورد أن: (أَشَدُّ الذّنوبِ عِندَ اللّهِ سُبحانَه ذَنبٌ اسْتَهانَ بِهِ رَاكِبُه)[٤].

أما القضية الثانية فهي (العناد) وهي حالة أشدّ من الأولى فإن فيها إلى جانب الاستخفاف إصرار ومحادة ومحاربة واستكبار على اللّه تعالى ولهذا ناسب أن يكون جزاءها الخلود في مقابل العذاب على الجحود وهو ما أشار إليه الإمام السجاد عليه السلام في دعائه المتقدم: والدّعاء في هذا السياق التحذيري يشابه ما جاء في دعاء آخر: (اِلهي لَمْ اَعْصِكَ حينَ عَصَيْتُكَ وَاَنَا بِرُبُوبِيَّتِكَ جاحِدٌ، وَلا بِاَمْرِكَ مُسْتَخِفٌّ، وَلا لِعُقُوبَتِكَ مُتَعَرِّضٌ، وَلا لِوَعيدِكَ مُتَهاوِنٌ، لكِنْ خَطيئَةٌ عَرَضَتْ وَسَوَّلَتْ لي نَفْسي، وَغَلَبَني هَوايَ..)[٥] من حيث حرصه على إخراج الذنب مخرجاً ينأى به عن الإصرار الذي يذهب مذاهب العناد والاستكبار الذي يصدر عن جحود. فالمدار على ذلك إذاً، ليس هو على الذنب في حدّ ذاته وحجمه بل على مبدأ صدوره وجهته.

(١) الإنسان والعقيدة، السيد العلامة الطباطبائي، ص ١٥١.
(٢) ميزان الحكمة، باب الشكر، فصل (٢٠٦١) - وجوب شكر المنعم.
(٣) الصحيفة السجادية، من دعائه عليه السلام في ذكر التوبة وطلبها.
(٤) ميزان الحكمة، الذنب، الفصل (١٣٦٦) - أعظم الذنوب .
(٥) مفاتيح الجنان، الشيخ عباس القمي رحمه الله، دعاء أبي حمزة الثمالي.

والواقع أن هذين العنوانين: (الجحود والعناد) قد يتداخلان في بعض موارد الاستخفاف والإعراض والاستهانة فقد يجرّ التعوّد على الذنوب صاحبه إلى عدم المبالاة والقسوة المفضية إلى الإصرار والصدوف عن أمر اللّه تعالى والتعالي على نواهيه وأوامره والاستكبار والعناد. فهاهنا مرتبتان للذنب إذاً، قد يكون بينهما طولية في ترتّب إحداهما على الأخرى والنسبة بينهما نسبة العموم والخصوص المطلق (كما يقول المناطقة) أي أن كل عنادٍ مرجعه إلى جحود وليس العكس، وعليه فلا خلاف بين ترتّب الخلود على العناد (كما يقرره الدعاء) وبينما يقرره القرآن الكريم من ترتب الخلود على الجحود كما في قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ جَزَآءُ أَعۡدَآءِ ٱللَّهِ ٱلنَّارُۖ لَهُمۡ فِيهَا دَارُ ٱلۡخُلۡدِۖ جَزَآءَۢ بِمَا كَانُواْ بِـَٔايَٰتِنَا يَجۡحَدُونَ﴾[1] إذ أن مرجع الجحود هنا إلى العناد، أي أن المعنى هنا هو خصوص الجاحد المعاند.

وباعتبار ما بين هاتين المرتبتين من الترتّب فقد جاء التحذير بلسان الحكم للأولى (**لَوْلا ما حَكَمْتَ بِهِ مِنْ تَعْذيبِ جاحِديكَ**) والقضاء للأخرى (**وَقَضَيْتَ بِهِ مِنْ اِخْلادِ مُعانِديكَ**)، وهذا الترتّب تنبيه إلى خطورة خروج الذنب إلى العناد والمحاربة للّه تعالى وضرورة المسارعة إلى التوبة لتدارك ما يترتب على الجحود من العذاب وعلى العناد من الخلود، فقال: (**لَوْلا ما حَكَمْتَ بِهِ مِنْ تَعْذيبِ جاحِديكَ، وَقَضَيْتَ بِهِ مِنْ اِخْلادِ مُعانِديكَ لَجَعَلْتَ النّارَ كُلَّها بَرْداً وَسَلاماً وَما كانَت لِاَحَد فيها مَقَرّاً وَلا مُقاماً**) والظاهر أن جعل (النار برداً وسلاماً) قضية مترتبة على الأولى أعني (الجحود)، وعدم كونها (مقراً ولا مقاماً) مترتبة على (العناد)، أي فلولا الجحود لكانت النار برداً وسلاماً ولولا العناد لما (**كانَت لِاَحَد فيها مَقَرّاً وَلا مُقاماً..**) وحمل الترتيب بين الشرط والجزاء على نحو (اللّف والنشر المرتّب) كما يقال في البلاغة أولى من حملها على التأكيد (وإن كان للتأكيد هنا وجه أيضاً. وعلى أي، فإن قوله: (**لَجَعَلْتَ النّارَ كُلَّها بَرْداً وَسَلاماً وَما كانَت لِاَحَد فيها مَقَرّاً وَلا مُقاماً**) جاء هنا من أجل أن يبدد الأثر النفسي

(١) سورة فصلت، آية ٢٨.

للحكم والقضاء المتقدم، من جهة ما قد يخلفه في النفس من مشاعر الانتقامية والقسوة، فأراد أن يلّطف هذا الإشعار، فأتبعه بالتأكيد على أسبقية الرحمة الإلهية له وأحاطتها به، وأن هذا الحكم والقضاء لم يكن صادراً عن انتقام أو قسوةٍ، أو تشفٍ أو عدائية، وإنما هو جارٍ على وفق الحكمة وصادر على وفق ما مقتضيات أسماءه تعالى الحسنى وصفاته العليا.. وبالجملة فالترادف بين العبارتين المشار لهما، هدفه تبديد الآثار النفسية المشار إليها.

ونحن عندما نلاحظ السياق المتقدم وما بعده بمزيد من التأمل ندرك أن الدعاء هنا يريد أن يؤكد من جهة على قاطعية العذاب والحسم في الجزاء وعدم التهاون أو المهادنة في العقاب على المخالفة وإعلاء أمرها على كل اعتبار[١]، لكنّه يريد إخراج هذا التأكيد والقطع في سياقٍ رحيم وبيانٍ هادئ سمحٍ يوازن بين الحزم في الإعلام والسماحة في الإشعار صوناً لأهداف هذه المعالجة وحفظاً لها عن الانحراف.

والأمر يتجلى أكثر بالنظر إلى نفس تعبير الدعاء (لجعلت) الدال على التصيير الدال على تدخله ورحمته وعنايته تعالى بعباده، كما أن دلالة هذا الجعل على هذه العناية تتضح أكثر بالنظر إلى أخذ قيد (فيها) في قوله: (وما كان لأحد فيها)، والدال على أن عدم صيرورتها كذلك (أي مقراً ومقاماً) إنما كان من جهة شمول الرحمة بعد الدخول فيها أو استحقاقه[٢].

على أنه يجب أن نلفت النظر هنا إلى أن عبارة: **(وَما كانَت لِاحَد فيها مَقَرّاً وَلا مُقاماً)** قد وردت في قراءة أخرى: (وما كان لأحدٍ فيها ..(وهي قراءة لا تنسجم

(١) كما يشعر قوله بعد ذلك: (وَبِالْقَضِيَّةِ الَّتي حَتَمْتَها وَحَكَمْتَها وَغَلَبْتَ مَنْ عَلَيْهِ اَجْرَيْتَها).

(٢) يؤيد هذا المعنى ما أورده العلامة السيد بحر العلوم في (أسرار العارفين) من كلامٍ للمحقق القمي في (جامع الشتات)، حاصله: (أنه قيد يتراءى أن كلمة (فيها) في العبارة المذكورة لغوٌ، بل مفسد للكلام، وإنما يصح كلمة (فيها) على قراءة الرفع في الكلمتين: المقر والمقام ..(و أورد لتصحيح ذلك عدة وجوه، منها أن ذلك ممكن بجعل كلمة فيها ظرفاً مستقراً لأحد، يعني لولا الحكم بتعذيب الجاحدين، وخلود المعاندين، لما كانت النار مقراً لأحدٍ كائن فيها، ولا مقاماً، يعني لأحدٍ كائنٍ فيها، أو يكون فيها، أو كائن فيها يعني قضي له بها، أو سيدخلها، أو هو مستحقّ لها(، أنظر: أسرار العارفين، ص ٤٣٦.

لغوياً ولا سياقياً باعتبار أنها على هذا الاعتبار لا بدّ أن تُقرأ: (وما كان لأحدٍ فيها مقرٌ ولا مقامُ) بالضم، باعتبار أنهما اسما (كان)، وقراءتها على النصب هي الأوفق في انسجام نهايات السجع الذي يراعيه الدعاء كما هو الظاهر، ثم إن هذه القراءة قد يفهم منها أن لهذا (الأحد) حق (بنحوٍ مّا) في عدم تعذيبه أو دخوله النار، بينما الظاهر أن الدعاء يريد أن ينسب الأمر في ذلك إلى رحمة اللّه تعالى وكرمه وتفضله، وهذا المعنى إنما يستظهر من القراءة الأولى؛ أي: **(وَما كانَت لِاحَد فيها مَقَرّاً وَلا مُقاماً)**.

(لكِنَّكَ تَقَدَّسَتْ اَسْماؤُكَ اَقْسَمْتَ اَنْ تَمْلاَها مِنَ الْكافِرينَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنّاسِ اَجْمَعينَ، وَاَنْ تُخَلِّدَ فيهَا الْمُعانِدينَ).

ما الذي يفيده هذا الاستدراك وهذا القسم؟ وما الذي يريد أن يوضحه ويؤكد عليه؟

الظاهر أن الدعاء في هذه الفقرة يريد أن ينبّه الداعي إلى سعة دائرة الكفر وشموليتها لمصاديق كثيرة وأفراد متنوعة تشمل الجحود كما تشمل ما هو أقل منه، فقد ورد في الرواية عن الإمام أبي عبد اللّه الصادق عليه السلام: (الكفر في كتاب على خمسة أوجه. فمنها كفر الجحود، والجحود على وجهين، والكفر بترك ما أمر اللّه، وكفر البراءة، وكفر النعم، فأما كفر الجحود فهو الجحود بالربوبية وهو قول من يقول: لا ربّ ولا جنة ولا نار ... وأما الوجه الآخر من الجحود على معرفة، وهو أن يجحد الجاحد وهو يعلم أنه حق قد استقر عنده، وقد قال اللّه عز وجل: ﴿وَجَحَدُواْ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّاۚ فَٱنظُرْ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلْمُفْسِدِينَ﴾[1].. والوجه الثالث من الكفر: كفر النعم، وذلك قوله تعالى يحكي قول سليمان عليه السلام: ﴿قَالَ هَٰذَا مِن فَضْلِ رَبِّي لِيَبْلُوَنِيٓ ءَأَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُۖ وَمَن شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِۦۖ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّي غَنِيٌّ كَرِيمٌ﴾[2]. والوجه الرابع من الكفر: ترك ما أمر اللّه عز وجل وهو قول اللّه عز وجل: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَٰقَكُمْ لَا تَسْفِكُونَ دِمَآءَكُمْ وَلَا تُخْرِجُونَ

(١) سورة النمل، آية ١٤.

(٢) سورة النمل، آية ٤٠.

أَنفُسَكُم مِّن دِيَـٰرِكُمْ ... أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ ٱلْكِتَـٰبِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ... ﴾[١] فكفرهم بترك ما أمر اللّه عز وجل به، ونسبهم إلى الإيمان ولم يقبله منهم .. والوجه الخامس من الكفر: كفر البراءة وذلك قوله عز وجل يحكي قول إبراهيم عليه السلام: ﴿كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةُ وَٱلْبَغْضَآءُ ﴾[٢]..)[٣].

وعليه فالكلام المتقدم تحذير للعبد بأنه في الأغلب واقع ضمن هذه الدائرة الواسعة من الاستهداف بالعقوبة الإلهية لمـّا كان الذنب صورة من صور الكفر الذي يستوعب مدى واسعاً وطيفاً عريضاً من المخالفة الإلهية ومصاديق كثيرة لا عدّ لها ولا حصر وأن المعصية ما هي إلا صورة من صور التنكر للنعمة والتنكّب عن أوامر اللّه تعالى والجحود لربوبيته، يشهد بهذا أن القَسَمَ الذي أشار إليه الدعاء والقضاء الحتم يستوعب هذا المعنى الواسع أيضاً وهو ما جاء في قوله تعالى لإبليس لما امتنع من سجوده لآدم: ﴿ قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ * إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ ٱلْمُخْلَصِينَ * قَالَ فَٱلْحَقُّ وَٱلْحَقَّ أَقُولُ * لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنكَ وَمِمَّن تَبِعَكَ مِنْهُمْ أَجْمَعِينَ ﴾[٤] وقد أشار إلى هذا القسم في موضع آخر بقوله تعالى: ﴿ وَلَوْ شِئْنَا لَأَتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَىٰهَا وَلَـٰكِنْ حَقَّ ٱلْقَوْلُ مِنِّى لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ ٱلْجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ أَجْمَعِينَ ﴾[٥].

والتأكيد على ملء جهنم تعبير فيه تخويف وإشعار بل تصريح واضح بزحف المجاميع البشرية وتهافتها في النار، والمعنى يتضح عندما يصوّر القرآن لنا هذه الشمولية في هذا المعنى بقوله: ﴿يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ ٱمْتَلَأْتِ وَتَقُولُ هَلْ مِن مَّزِيدٍ ﴾[٦] فإن السؤال مشعر بأن ما ألقي فيها من أفواجٍ ومجاميع يفوق حدّ التخيّل والإحصاء وهو كافٍ في التصوّر الأولي لملء هذه النار التي تكفي لا شكّ كل مخلوقات

(١) سورة البقرة، آية ٨٤-٨٥.

(٢) سورة الممتحنة، آية ٤.

(٣) ميزان الحكمة، مصدر سابق، باب: الكفر، فصل: (وجوه الكفر في كتاب اللّه رقم: (٣٤٩٧).

(٤) سورة ص، ٨٢-٨٥.

(٥) سورة السجدة، ١٣.

(٦) سورة ق، ٣٠.

اللّه تعالى لو اجتمعت على معصيته تعالى، لكن النار ومع ما تستضيفه من هذه الأمواج البشرية تطلب المزيد..! وهي إشارة إلى قدرة استيعابية خيالية لهذا الوادي السحيق والأتون المتوحش والكوكب العملاق! ومع كل ذلك فقد سبق الحكم منه تعالى بالقضاء المبرم بأن يملأها ويغطي طاقتها الاستيعابية حتى تكتفي عن طلب المزيد. ولك أن تتصوّر هذا الأمر..! إن سياق القضية على هذا النحو فيه تحذير واضح للعباد، كما تقدم، وتخويف من مغبّة الذنوب وحثّ لهم على المسارعة إلى التوبة وأنهم واقعون ضمن هذه الدائرة الواسعة من الاستهداف بالعقوبة حيث لا يتصور لأحدٍ منهم الإفلات من قبضتها والنجاة منها ﴿ وَإِن مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَاۚ كَانَ عَلَىٰ رَبِّكَ حَتْمًا مَّقْضِيًّا ﴾[١]. اللّهم ارحمنا برحمتك وأجرنا من النار بعفوك يا كريم.

ولدى التأمل في هذا المقطع من الدعاء، يتضح أن هناك تأكيداً على تأصيل حالة الردع والتركيز عليها من خلال التلويح بالإقحام في العذاب والخلود المؤبد في النار وإعادة التأكيد عليه فهو يقول أولاً: (**لَوْلا ما حَكَمْتَ بِهِ مِنْ تَعْذيبِ جاحِديكَ، وَقَضَيْتَ بِهِ مِنْ اِخْلادِ مُعانِديكَ**) ويقول هنا: (**وَاَنْ تُخَلِّدَ فيهَا الْمُعانِدينَ**) وذلك من أجل سبر الواقع الروحي وكبح دوافع الأهواء وتنبيه الفرد من غفلاته واسترساله مع أهوائه ونزواته وأنه لا بدّ واقع ضمن هاتين الدائرتين إما العناد أو الجحود، وهو هنا يطرح موازنة أمام الإنسان بين لذة تتلاشى وتفنى وعذاب يدوم ويبقى. ومما ورد عنه عليه السلام في هذا المعنى قوله: (شَتّانَ مَا بَينَ عَمَلَينِ: عَمَلٌ تَذْهَبُ لَذّتُه وَتبقَى تَبِعَتُهُ، وَعَمَلٌ تَذْهَبُ مَؤُونَتُه وَيبْقى أَجْرَه)، وقد أخذ هذا المعنى بعض الشعراء فقال:

تفنى اللّذاذة ممن نال بغيته — من الحرام ويبقى الإثم والعار
تُبقي عواقب سوء في مغبتها — لا خير في لذة من بعدها النار[٢]

(١) سورة مريم، آية ٧١.

(٢) شرح نهج البلاغة للحديدي، ج ١٨، ص ٣١٠.

وهدف الدعاء مما تقدم بيانه تثبيت التوبة على أرضية صلبة وصيرورتها إلى قرار حاسم لا عودة فيه بالنظر إلى تأكيده على جزمية الاستحقاق والعذاب وما قد يلحقه من الخلود وأبدية البقاء كحكم مؤكد غالبٍ لا تجاوز فيه ولا إفلات لأحدٍ منه إلا إذا شملته الرحمة الإلهية وفق مواصفات خاصة وشرائط محددة.

الخطوة الثانية: تنقية العقوبة من شائبة الانتقام..

وضمن هذه الخطوة يحرص الدعاء على وصل المعنى المتقدم من (تنقية الدوافع السلوكية) بمعنى آخر لا يقل عنه أهمية وهو (تنقية العقوبة من كل أشكال العدائية والاستهداف الشخصي)، فالصورة المتقدمة بما تحمله من الرهبة تبعث في نفس السامع التساؤل عن مبررات هذه الصرامة والشدة، وتجعله يبحث عن تعقّل التقائها مع رحمته تعالى الواسعة وأسمائه الحسنى! ولهذا الأمر صدّر القَسَم هنا ببيان حيثية التنزّه لأسمائه تعالى وصفاته وتعاليه عن اللغوية والعبثية والانتقام والعدائية حيث يقول: (**لكِنَّكَ تَقَدَّسَتْ اَسْماؤُكَ اَقْسَمْتَ**) ولم يقل: لكنك سبحانك أقسمت.. أو: لكنّك تقدّسْت أقسمت، مع أن التقديس والتسبيح كلاهما تنزيه وإجلال، إلا أن التقديس يمثل غاية التنزيه خصوصاً عندما يقيّد بأسمائه تعالى فإنه يتّجه في دلالته إلى انتفاء أي حيثية من حيثيات النقص والفقر والظلم والضعف والجهل وما شاكل ذلك من دواعي الظلم والحاجة للاستكمال، ويؤكد على التقاء أسماء اللّه تعالى مع حالة التقدّس عن كل شائبة نقص يشينها أو إمكان ناقص يحدها، فهو تعالى في نقمته عليٌ وفي عذابه غني وفي أخذه عدل وفي نكاله حكيم، يصدر في كل ذلك عن غنى شامل ورحمة واسعة وحكمة بالغة وتنزّه عن كل داعٍ من دواعي التشفي والنقص، أو العبثية واللغو، أو اللّعب و اللّهو، (تعالى عن ذلك علواً كبيراً). وهكذا يؤصل الدعاء الردع بتأكيده على شمولية قانون العقوبة وحسمها لكن في صورة نقية من عوارض النقص ويستدرك عليها بما لا يفسد الصورة السابقة للرحمة من خلال نفي أي غرضٍ للاستهداف الشخصي أو الدافع الانتقامي تعالى عن ذلك وجلّ.

إلى ذلك فإنه ولمّا كان الاستدراك و(استخدام كلمة (لكن) بعد عبارة إيجابية أو محايدة دائماً ما يشير إلى أن ما سيأتي بعدها سيكون عبارة سلبية.. (بحيث) يمكن للتأثير الماكر لكلمة (لكن) في تلك السياقات أن يصعب إقامة وتوطيد ارتباط وثيق فعّال بالشخص الآخر)[١] أتبعها الدعاء بعبارة (تقدست أسماؤك) من أجل إزالة المضمون السلبي لهذا الاستدراك فقال: (**لكِنَّكَ تَقَدَّسَتْ اَسْماؤُكَ اَقْسَمْتَ اَنْ تَمْلاَها مِنَ الْكافِرينَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنّاسِ اَجْمَعينَ، وَاَنْ تُخَلِّدَ فيهَا الْمُعانِدينَ**) وامتلاء النار من كفرة الجنّ والإنس على سعة النار وضخامة طاقتها الاستيعابية فيه تخويف عظيم يكاد يلحق بالتهديد الصريح بأن لا منجى لأحدٍ منها، كيف وقد قال تعالى: ﴿ وَإِن مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا ۚ كَانَ عَلَىٰ رَبِّكَ حَتْمًا مَّقْضِيًّا * ثُمَّ نُنَجِّي ٱلَّذِينَ ٱتَّقَواْ وَّنَذَرُ ٱلظَّٰلِمِينَ فِيهَا جِثِيًّا ﴾[٢] ويساعد على هذا المعنى ما جاء في تفسير القمي: عن أبي العباس المكبّر قال: دخل مولىً لامرأة علي بن الحسين عليه السلام على أبي جعفر عليه السلام يقال له أبو أيمن فقال: يا أبا جعفر تغرون الناس وتقولون شفاعة محمد صلى الله عليه وآله وسلم، فغضب أبو جعفر عليه السلام حتى تربّد وجهه، ثم قال: ويحك يا أبا أيمن أغرك أن عفّ بطنك وفرجك؟ أما لو قد رأيت أفزاع القيامة لقد احتجتَ إلى شفاعة محمد صلى الله عليه وآله وسلم، ويلك فهل يشفع إلا لمن وجبت له النار، ثم قال: ما أحدٌ من الأولين والآخرين إلا وهو محتاج إلى شفاعة محمدٍ صلى الله عليه وآله وسلم يوم القيامة)[٣]، وقد تقدم ما جاء في أمالي المفيد مسنداً عن ابن عيينة، قال: سمعت أبا عبد اللّه عليه السلام يقول: (ما من عبدٍ إلا وللّه عليه حجة، إما في ذنب اقترفه، وإما في نعمةٍ قصّر عن شكرها)[٤].

لكن هذا القسم المبرم والقضاء المحتّم بتعذيب العصاة، ومع كونه حكماً غالباً لا يفلت منه أحد، إلا أنه تعالى وعد عباده المؤمنين الطيعين أن لا

(١) الذكاء الاجتماعي، كارل ألبريخت، ص (١٢٤-١٢٥).
(٢) سورة مريم، ٧١، ٧٢.
(٣) سفينة البحار، الشيخ عباس القمي، ج٨، ص ٧٦٤.
(٤) الإنسان والعقيدة، السيد العلامة الطباطبائي، ص ١٥١.

يساويهم مع الفاسقين[١] فقال تعالى: ﴿أَفَمَن كَانَ مُؤْمِنًا كَمَن كَانَ فَاسِقًا لَّا يَسْتَوُونَ * أَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ جَنَّاتُ الْمَأْوَىٰ نُزُلًا بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ * وَأَمَّا الَّذِينَ فَسَقُوا فَمَأْوَاهُمُ النَّارُ كُلَّمَا أَرَادُوا أَن يَخْرُجُوا مِنْهَا أُعِيدُوا فِيهَا ...﴾[٢]، لكن هذا التمييز ليس من جهة استحقاقٍ أو إلزام من جهة الحق أو العدل أو ما أشبه، إذ الكل مملوك له تعالى، منقاد لقضائه، نافذ فيه حكمه، جار على وفق مشيئته وإرادته، (فاللّه سبحانه ملك ومالك للكل والكل مملوكون له محضاً فله أن يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وليس لغيره ذلك، وله أن يسألهم عما يفعلون وليس لغيره أن يسألوه عما يفعل، نعم هو سبحانه أخبرنا أن حكيم لا يفعل إلا ما فيه مصلحة..)[٣] وإنما هذا الوعد منه تعالى خارج منه تعالى مخرج التطوّل والتكرّم ولهذا عبّر عنه بقوله: (**وَأَنْتَ جَلَّ ثَناؤُكَ قُلْتَ مُبْتَدِئاً، وَتَطَوَّلْتَ بِالأَنْعامِ مُتَكَرِّماً اَفَمَنْ كانَ مُؤْمِناً كَمَنْ كانَ فاسِقاً لا يَسْتَوُونَ**)، فانظر إلى موضع قوله: (**جلّ ثناؤك**) ففيه توصيف للحمد والثناء عليه تعالى بما يتجاوز حدودنا البشرية من الثناء الذي لا يتجاوز معرفتنا الناقصة إلى ما يريده تعالى من الثناء الحق على نفسه كما ورد في دعاء النبي ﷺ: (لَا أُحْصِي ثَنَاءً عَلَيْكَ أَنْتَ كَمَا أَثْنَيْتَ عَلَى نَفْسِكَ)[٤].

والخلاصة: أن الدعاء يهدف من كل ما تقدم إلى تنبيه الداعي وهو في طور التوبة إلى وجوب تنقية دواخله من كل داعٍ من دواعي الجحود والعناد، حتى يصح منه الإقبال على التوبة والإنابة، فهو يأتي في سياق صون الأفعال من الجحود وتطهير النفس من العناد، غرضه من ذلك وضع التوبة على أساس نفسي سليم يصحح صدقها الحالي ويحقق غاياتها المستقبلية وأهدافها

---

(١) والسؤال الذي قد يثار هنا هو: كيف يمكن لنا أن نتصور هذا الاستثناء للمؤمنين وتداركهم منه تعالى يوم القيامة بالرحمة أو الشفاعة؟ أولا يتنافى هذا مع شمولية قانون العقوبة الصارم الذي عبّر عنه بالقضاء المبرم والحكم المحتم؟ أليس هذا خرق للقانون الكلي والحكم الصارم وتناقض بيّن ومصادرة لهيبته؟! سيأتينا في البحوث التكميلية مناقشة هذا المعنى.

(٢) السجدة، ١٨ – ٢٠.

(٣) الميزان في تفسير القرآن، العلامة الطباطبائي، ج١٤، ص ٢٧٠

(٤) بحار الأنوار، العلامة المجلسي، ج ٦٨، ص ٢٣.

التربوية، وهو لذلك يوازن بين التحذير العظيم من مغبة الجحود وعاقبة العناد وإغراء للمؤمنين بالقبول. وسنرى بعد ذلك كيف يجعل الدعاء هذا المعنى هو الأساس الذي ينطلق منه للتوبة ويشيّد بنيانها.

وما أجمل هذا البيان وأرفقه، ثم ما أحراه بمثل قول الرسول ﷺ: (أَلا أنبّئكُم بِالفَقيه كَلَ الفقِيه؟ قالوا: بَلى، قَالَ ﷺ: (مَنْ لم يُقنّطُ الناسَ مِنْ رَحمةِ اللّهِ، سُبحَانَهَ، وَلمْ يُؤْمِنهم مِنْ مَكرِ اللّهِ، عَز وَجلَّ، وَلم يُؤْيِسْهُم مِنْ رَوْحِ اللّه ..)[1] ومن أحرى بمثل هذا المقام من باب مدينة العلم والحكمة الإلهية الذي قال فيه ﷺ: (أَنَا دَارُ الحِكْمَةِ وَعَليٌ بَابُها)[2].



(١) ميزان الحكمة، للريشهري، باب: الفقه، فصل: خصائص الفقيه، رقم (٣٢٤٠).

(٢) ميزان الحكمة، للريشهري، باب: الحجة، فصل ١٧٩ (علي حجة اللّه)، نقلًا عن (كنز العمال) للمتقي الهندي.

المرحلة الثانية:

إرساء التوبة

(اِلهى وَسَيِّدى فَأَسْأَلُكَ بالقدرة الَّتى قَدَّرْتَها، وَبِالْقَضِيَّةِ الَّتي حَتَمْتَها وَحَكَمْتَها وَغَلَبْتَ مَنْ عَلَيْهِ اَجْرَيْتَها اَنْ تَهَبَ لى فى هذِهِ اللَّيْلَةِ وَفي هذِهِ السّاعَةِ كُلَّ جُرْم اَجْرَمْتُهُ، وَكُلَّ ذَنْب اَذْنَبْتُهُ، وَكُلَّ قَبِيح اَسْرَرْتُهُ، وَكُلَّ جَهْل عَمِلْتُهُ، كَتَمْتُهُ اَوْ اَعْلَنْتُهُ اَخْفَيْتُهُ اَوْ اَظْهَرْتُهُ).

بعد أن حذّر الدعاء، فيما سبق، من مغبّة الجحود ونبّه لعاقبة العناد معتبراً إياهما العقبة الكؤود التي تحول دون نجاة العبد فيما إذا تورط بهما، وبالغ في التخويف منهما وعظّم تحذيره من الوقوع فيهما، ولفت الانتباه إلى اتساع نطاقهما وشمولهما لكثير من المعاصي والمخالفات التي قد تخفى على الإنسان نفسه.. وبعد أن توعّد بحتمية العذاب على الجحود والتخليد على العناد توعّداً لازماً وقضاءً حتماً شاملاً، عقّب على ذلك مستدركاً بأن هذا الحكم والقضاء لا يساوى فيه بين المؤمن وغيره، ولا يقاصّه بالفصل في الجزاء مع من سواه تفضلاً منه تعالى وكرماً..

وعلى أساس هذا (الوعيد المشدّد بالعذاب والدائرة الواسعة من الاستهداف من جهة، والوعد بالتفضل والاختصاص بالرحمة من جهة أخرى) أقام الداعي مقاماً بين (الخوف من أن يطاله ذلك القضاء الحاسم، والرجاء بأن يلحقه بدائرة العفو والتكرّم) مستوهباً ما سلف من خطاياه وغفران ما مضى من جرائره.

والأمر في جملة ما تقدم يحتاج إلى مزيد بيان في تقريب جهاته والربط بين أطرافه وبيان حيثياته، وهو ما نحاول التفصيل فيه في البحوث التالية..

المبحث الأول: السؤال بالقدرة والقضية:

وعليه، فالظاهر أن الدعاء بعد أن قرّر المعنى السابق (من حتمية العذاب للجاحد والحكم بالخلود للمعاند)، وجّه الخطاب إلى اللّه تعالى بما له من السلطان الأعلى والقضاء الفصل، والامتنان والفضل الذي وعد به المؤمنين، من أجل غفران ذنوبه والعفو عن سيئاته، فقال: (**اِلهى وَسَيِّدى فَأَسْأَلُكَ بالقدرة الَّتى قَدَّرْتَها، وَبِالْقَضِيَّةِ الَّتي حَتَمْتَها وَحَكَمْتَها .. اَنْ تَهَبَ لى..**) والسؤال المتقدم بمثابة التحضير للتوبة والتقديم لها بالنظر إلى أنه أولاً يضع الداعي بين الخوف والرجاء: الخوفَ من أن تطاله العقوبة على المعاصي التي خرج بها عن زي الإيمان وخلع فيها ربقة العبودية والإذعان، وتنكّر بجحوده للربوبية والإحسان من جهة، والرجاءَ بأن يكون من المشمولين بوعد الرحمة وعدم المساواة مع أهل المعاصي في المعاملة من جهة أخرى.

غير أن الوعد بالرحمة والصفح وعدٌ غير منجّز ورجاء غير محقّق[1]، وإن كان هو في نفسه وعداً حقاً وضماناً محرزاً باعتبار أن الموعودين به والمشمولين له هم العباد الموافون بالإيمان، والقضية من هذه الجهة، وكما يقولون، لا تحقق موضوعها، بمعنى أن هذا الوعد لا يحدد من هم أهل الإيمان والمرضيون عند الديّان، إلى جانب أن الوعد للمؤمنين بمعاملة مميزة ورحمة خاصة وعدٌ مصدره الامتنان والتطوّل منه تعالى، لا من جهة أن لهم حقاً على اللّه تعالى يلزمه أو واجباً يقيّده، وإنما هو وعدٌ أنشأه ورحمةٌ ابتدأها أشار لها فيما سبق بقوله: (وَاَنْتَ جَلَّ ثَناؤُكَ قُلْتَ مُبْتَدِئاً، وَتَطَوَّلْتَ بِالاَنْعامِ مُتَكَرِّماً اَفَمَنْ كانَ مُؤْمِناً كَمَنْ كانَ فاسِقاً لا يَسْتَوُونَ) مما يستدعي أن يكون السؤال بها (أي بهذه القدرة

(١) ومن هنا فقد سمى هذا الوعد بالقدر أو ما عبّر عنه (**بالقدرة الَّتى قَدَّرْتَها**) في دلالة على أنها لم تتخذ صفة القطع والتنجّز والاكتمال.

سؤالاً للرحمة لا مطالبة (بالوعد من جهة الإيمان نفسه) وما قد يقتضيه من حق له على اللّه تعالى.

إلى جانب تنبيهه ثانياً إلى الإشعار بأن القضاء بالعذاب للجاحد والخلود في النار للمعاند قضاء حتم وحكم فصل لا معدِل عنه ولا مهرب منه[١]، إلى جانب كونه يستوعب مدىً واسعاً من الذنوب وطيفاً عريضاً من المعاصي التي قد تدخل ضمن دائرة الجحود والعناد (كما سبق بيانه فيما مضى). إلا أنه مع ذلك قضاء محاط بالرحمة وصادر عن الحكمة ومنزّه عن لوازم الحاجة والعبث والضعف والقسوة والظلم، إذ لولاه لجعل (النّارَ كُلَّها بَرْداً وَسَلاماً وَما كانَت لِاَحَد فيها مَقَرّاً وَلا مُقاماً).

وعليه فالسؤال بـالقدرة والقضية سؤال بموضع الرحمة والامتنان ومن موقعية القدرة، لمن بيده السلطان الغالب والقرار النافذ، خصوصاً مع تنزّهه تعالى في حكمه ورحمته في قضائه. فهو سؤال فيه من الإشعار بالرجاء للرحمة والخوف من النقمة ما لا يخفى.

وعليه، فإن السؤال المذكور يتضمن تنبيهاً للمسارعة لطرق باب الرجاء والرغبة إليه تعالى في أن يكون من المرضيين الذين تشملهم منّته التي يرجى بها ردّ قضائه المبرم وحكمه المحتّم، ما دام (الدّعاء يردُّ القضاءَ وقَد أُبرمَ إبراماً)[٢].

وبناءً على ما تقدم، فلابد أن نستحضر الآلية الفنية التي جرى وفقها الدعاء والانتقالة السلسة التي تضع الداعي أمام فرصة العودة والمبادرة بالتوبة وتسهم في تفعيل هذا المسألة والتي تتمثل في المناقلة بين المشهد الأخروي والمشعر الدنيوي، أو لنقل: في استحضار مشاعر العرض والجزاء الأخروي في النفس، وما تستبطنه من دعوة للاستقامة وتصحيح الإيمان وتنقية المحتوى الداخلي وإصلاح النفس ليكون من المرضيين الفائزين بهذا الوعد والداخلين تحته.

---

(١) ولذا جاء التعبير عنه بـ(القضاء) أو كما عبّر (بِالْقَضِيَّةِ الَّتي حَتَمْتَها وَحَكَمْتَها).

(٢) ميزان الحكمة، للريشهري، باب: الدعاء، فصل: (١١٩١).

والمعنى السابق يعطي عند التأمل أن الدعوة المذكورة للمسارعة للتوبة دعوة عامة تستوعب الطيف الإيماني الواسع وأهل التكليف جميعاً وليس المؤمنين فحسب، ونحن لو لم نستحضر المسألة المشار إليها ضمن هذا الإطار الواسع ونجريها وفق الطريقة المتقدمة، فأي فائدة للحديث عن قانون الآخرة، القاضي بالتعذيب للجاحدين والخلود للعاصين ووعد المؤمنين بالرحمة والفضل، وجعله وسيلة لإصلاح وضع الإنسان وصلاح حاله عند ربه مادام قانوناً لا يمكن تغييره ولا يتكهن الإنسان بنصيبه منه؟ وما هو المائز للمؤمن حتى يخصّص الوعد به ويجعل هذا الوعد موضعاً للقسم من أجل استيهاب ما للّه تعالى قِبَلَه، مع أن الكافر والفاسق أيضاً هو مشمول حكماً بالرحمة وموعود بالتفضل والمغفرة إن هو تاب وأصلح؟! ولذا فالكلام، كما قلنا، يجري في سياق تعظيم المشاعر التوحيدية وإرهافها، وبعث الأحاسيس الإيمانية وتوحيدها، وتحريكها في واقع الفرد الحالي وظرفه الآني، والاستفادة منه من أجل التأثير على قرار العبد وتغيير موقفه[١]، ويكافئ هذا المعنى قوله عليه السلام: (الْآنَ عِبَادَ اللّهِ وَالْخِنَاقُ مُهْمَلٌ، وَالرُّوحُ مُرْسَلٌ، فِي فَيْنَةِ الإِرْشَادِ، وَرَاحَةِ الأَجْسَادِ، (وَبَاحَةِ الاحْتِشَادِ)، وَمَهَلِ الْبَقِيَّةِ، وَأُنُفِ الْمَشِيَّةِ، وَإِنْظَارِ التَّوْبَةِ، وَانْفِسَاحِ الْحَوْبَةِ قَبْلَ الضَّنْكِ وَالْمَضِيقِ، وَالرَّوْعِ وَالزُّهُوقِ، وَقَبْلَ قُدُومِ الْغَائِبِ الْمُنتَظَرِ، وَإِخْذَةِ الْعَزِيزِ الْمُقْتَدِرِ)[٢].

وعليه، فهي من هذه الجهة دعوة شاملة عامة للمكلفين لتجديد الإيمان وتعظيم الرغبة في الاستقامة والإشعار بضرورة المسارعة للتوبة في الدنيا. ويؤكد هذا ما أشرنا إليه سابقاً من (شمولية الاستهداف) التي هي من الخصائص التربوية لمنهج الدعاء، وسيأتي ما يؤيد هذا المعنى ويدعمه[٣] وأن التوبة وفق

(١) وتكاد مثل هذه المناقلة بين المشاعر، أن تكون من خصائص أسلوب هذا الدعاء المبارك، فمن ذلك ما مرّ معنا سابقاً في قوله: (وَأَنْتَ تَعْلَمُ ضَعْفي عَنْ قَليل مِنْ بَلاءِ الدُّنْيا وَعُقُوباتِها .. فَكَيْفَ احْتِمالي لِبَلاءِ الْأخِرَةِ وَجَليلِ (حُلُولِ) وُقُوعِ الْمَكارِهِ فيها).

(٢) نهج البلاغة، الخطبة ٨٩.

(٣) وعليه، فإن الحديث وإن كان يجري في الظرف الأخروي، إلا أن النظر، لا إلى الظرف الزماني وإنما =

هذا المنهج تتجاوز الاسترضاء الشكلي والتسوية الآنية إلى المعاني التربوية والإصلاح الإيماني.

ويساند المعنى السابق تقدّم السؤال بالقدرة على السؤال بالقضية، وجهة هذه الدلالة تتمثل في أن المطلوب أولاً الابتهال إلى اللّه تعالى في الدخول ضمن مقتضيات هذا القدر وضمن من يشملهم؛ بمعنى أن يكون من المؤمنين المشمولين للرحمة، والناجين، بالتالي، من قبضة القضاء الحاكم والقول المحتم.. فدلالة الترتيب المذكور[١] تساند الهدف الإصلاحي للتوبة. كما أن المعاني السابقة هي أيضاً مما تشعر به نفس تسمية الوعد والوعيد **بالقدرة والقضية**، باعتبار دخول هذه المعاني ضمن (القضاء والقدر بالمعنى التشريعي) وأهدافه التربوية الإيمانية، كما سيوافيك بيانه إن شاء اللّه تعالى.

ثم إن دلالة الطلب السابق على ما تقدم تكتسب أهمية وعمقاً في هذا الاتجاه من جهة تصديرها بعبارة **(اِلهى وَسَيِّدى)** التي تشعر من جهة الألوهية بتعلق ذمة المكلف بحق تجاه (إلهه) ومسؤوليته عنه، وتشعر من جهة كونه تعالى (سيّده) بالخضوع له بسؤاله واسترفاد كرمه ورجاء رحمته، وأن سؤاله بالقدرة والقضية يجب أن يتواكب مع الشعور بالمسؤولية والاستكانة له تعالى.. فوفقاً لما أكّدنا عليه من تواؤم الأسماء الإلهية بوجه عام مع مضامين الطلب أو الخطاب الذي يتبعها ، فإننا نقول هنا أيضاً أن قوله **(إلهي)** فيه إشعار بمسؤوليته عن أفعاله واستحضار لها وتعميق للطلب لينطلق من عمق الإلحاح بتغيير وضعه، أما في قوله: **(وسيدي)** فإن فيه إشعار بأن سؤاله تعالى بهذه القدرة والقضية ينبغي أن يكون خارجاً مخرج الخضوع والاضطرار لا المطالبة والاحتجاج.. وبعبارة

= إلى طلاقة القدرة الإلهية وهيمنتها في التحكم في موازين الاستحقاق وتبديله، بمعنى أن الحديث يجري في إطار قدرة اللّه تعالى على التغيير والتبديل، ومن هنا فقد يفهم أيضاً أن الدعاء لم يرد من خلال المسألة المذكورة نفس القانون الأخروي في الوعد والوعيد وإنما أراد الإشعار بالحيثية التي صدرت عنهما، وهذا ما يمكن اقتناصه من القيود التي جاءت في المسالة ذاتها، في قوله: (بالقدرة الَّتى قَدَّرْتَها، وَبِالْقَضِيَّةِ الَّتي حَتَمْتَها وَحَكَمْتَها وَغَلَبْتَ مَنْ عَلَيْهِ اَجْرَيْتَها)، كما سيأتي.

(١) أعني تقدم السؤال بالقدرة على السؤال بالقضاء.

أخرى: جعلهما موضوعاً للسؤال ومحلاً للطلب بإنجاح القدر وردّ القضاء، ما دامت السيادة بيده تعالى وكل شيء خاضع له.

كما يمكن القول: أن مما يعين على هذا المعنى من الإشعار المتقدم، حذف حرف النداء.. فهو لم يقل: يا إلهي وسيدي .. بل قال: (**اِلهى وَسَيِّدى**)، وهذا المعنى له دلالة مهمة في كون الخطاب هنا خطاب توجيهي يستحضر فيه الدعاء ذهن الداعي ويستلفت انتباهه ليكون على وعي وقصد لما يسأله ويطلبه، وليس خطاباً تفاعلياً غرضه تعظيم المشاعر النفسية وتحريك وجدانه فحسب.. فهو يعنى بتوجيه ذهن الداعي لاستحضار قانون (القضاء والقدر الإلهي في المجال التشريعي)، وأن هذا الاستحضار هو لتأكيد هيمنته تعالى وإحاطته على سنن التشريع مثل ما هو محيط ومتصرّف في سنن التكوين، وهذا هو سرّ فصله عن النداء[١] باعتبار أنه يريد أن يخلّص الخطاب من حالة الاستغراق النفسي ويهيئ الداعي لوعي هذه المرحلة الانتقالية[٢].. وسيوافينا كلام (حول الفرق بين الخطابات المصدرة بالنداء والأخرى المجردة منه، وأثر (هذا التصدير والتجريد) البيّن والمهم في تأطير المعالجة التربوية وتوجيهها، فيما بعد إن شاء اللّه تعالى.

المبحث الثاني: اتجاهان في فهم السؤال بـ (القدرة والقضية):

تقدّم منّا أن المقصود بالقدرة في قوله: (**فَأَسْأَلُكَ بالقدرة الَّتى قَدَّرْتَها**) هو ما أشرنا إليه من الوعد غير المنجّز بعدم مساواة المؤمن والفاسق كما في قوله تعالى: ﴿ أَفَمَن كَانَ مُؤْمِنًا كَمَن كَانَ فَاسِقًا ۚ لَّا يَسْتَوُونَ ﴾[٣]، فيما يقصد بـ(القضية) في قوله: (وَبِالْقَضِيَّةِ الَّتي حَتَمْتَها وَحَكَمْتَها ..) القضاء المبرم بتعذيب العاصين (في ذلك الظرف)، وإليه الإشارة في قوله تعالى: ﴿ وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا

(١) أي أنه لم يقل: يا إلهي وسيدي.

(٢) على أن حذف حرف النداء من الناحية الفنية له إيحاء نفسي للعبد بالاضطرار والانكسار والهجوم صوب اللّه تعالى في إلحاح.

(٣) سورة السجدة، أية ١٨.

كُلَّ نَفْسٍ هُدَىٰهَا وَلَٰكِنْ حَقَّ ٱلْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ ٱلْجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ أَجْمَعِينَ ﴾[١]، والكلام في حيثية السؤال بهاتين الجهتين، والسرّ في حرص الدعاء على التعبير عن هذين المعنيين بـ(القدرة والقضية) بدلاً من تسميتهما بـ (القدر والقضاء) كما هو مفادهما المتقدم، وهنا تطرح دلالتين مهمتين في حيثية السؤال بهما والتعبير عنهما بهذا الشكل.

وتتمثل الدلالة الأولى: فيما أشرنا إليه سابقاً من اتجاهها صوب (تعظيم الخوف والرجاء) لما لهما من قدرة على الضبط السلوكي والدفع الفوري وفق آلية المناقلة الشعورية التي تقدم كلام حولها، فيما تتّجه القراءة الثانية للسؤال المذكور إلى (منع اليأس وبعث الأمل). فهاتان جهتان مهمتان للبحث..

ومن الجهة الأولى وهي بعث (الخوف والرجاء): فإن المنظور في السؤال (بالقدرة والقضية) هو ذات القدرة التي قدّرها للمؤمنين وتوجيه النظر لها في المسألة من جهة كونها وعداً إلهياً يطمّع العبد في أن يكون من المشمولين به، وإلى ذات القضاء الحتم بالتعذيب للجاحدين والخلود للمعاندين من جهة كونه قضاءً حتماً نافذاً وغالباً، والإشعار من جهة أخرى بأنّ هذا القضاء في عين أنه قضاء حتم وحكم فصل إلا أن الأمر فيه لم يخرج من يد مقدّره وحكم مكوّنه، وهذا هو سرّ إتباعه بقوله: (**وَغَلَبْتَ مَنْ عَلَيْهِ اَجْرَيْتَها**) أي أن نفوذ هذا القضاء لم يكتسب حتميته وقاطعيته إلا من جهة استناده إلى اللّه وإمضائه من قِبَلِه! والأمر من هذه الجهة مشعر بأن بيده تعالى تغيير الموازين وتبديل الأقضية، وقد جاء نحو هذا المعنى[٢] في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ شَقُوا۟ فَفِى ٱلنَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ * خَٰلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ ۚ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ ﴾[٣] فإن الهدف من تقييد الخلود بدوام السماوات والأرض من أجل (أن لا يتصور أن الخلود في النار أو في الجنة جارٍ على غير

(١) سورة السجدة، آية ١٣.

(٢) أي (من أخذ مثل هذا القيد من أجل الدلالة على استقرار الأمر بيده تعالى وبقاء القرار بمشيئته).

(٣) سورة هود، آية ١٠٦– ١٠٧.

مشيئة اللّه وإرادته بما يعطى معنى الإلزام وتحديد قدرة اللّه تعالى وإرادته، بل في الوقت الذي يكون أهل الجنة وأهل النار خالدين فيهما، فإن قدرة اللّه وإرادته حاكمة على الجميع، وأن العذاب والثواب يتحققان بمقتضى حكمته لكل من هذين الطرفين)[١]. وهكذا يغدو هذا القيد (في عين تأكيده على الحكم والحتم المذكور) متّجهاً صوب الإشعار بإمكانية التغيير والتبديل، الأمر الذي يوجّه العبد لتصعيد الإلحاح عليه تعالى والرغبة إليه في تبديل هذا القضاء، وهو بهذا يعاضد السؤال الأول بالقدرة. فغرضه من ذلك إذاً إعطاء الأمل من خلال توجيه الداعي بالطلب إلى من بيده السلطة والقرار النافذ (بما وعد به من التفضل والرحمة بعدم مساواة المؤمن بغيره) في تخليصه من قبضة هذا القضاء الذي، وإن كان قضاء مبرماً، إلا أن ذلك لا يعني أن الأمر قد خرج من يده تعالى وسلطانه.. فإن الأمر بيده أولاً وآخراً فهو تعالى الأول والآخر وله الخلق والأمر فلا سلطان لأحدٍ غيره. ويمثل هذا المعنى قمة اللجأ إلى اللّه تعالى والانقطاع إلى قدرته الغالبة ومشيئته النافذة نحو ما جاء في بعض المناجاة: (إلهي لا حَوْلَ وَلا قُوَّةَ إلاَّ بِقُدْرَتِكَ، وَلا نَجاةَ لِي مِنْ مَكارِهِ الدُّنْيا إلاَّ بِعِصْمَتِكَ، **فَأَسْأَلُكَ بِبَلاغَةِ حِكْمَتِكَ، وَنَفاذِ مَشِيَّتِكَ**، أَنْ لا تَجْعَلَنِي لِغَيْرِ جُودِكَ مُتَعَرِّضاً، وَلا تُصَيِّرَنِي لِلْفِتَنِ غَرَضاً..)[٢]، ذلك أن الحِكَم التي رتّب اللّه تعالى الأشياء على وفقها وصدّر الأوامر على طبقها، من ورائها سلطان للّه تعالى غير مغلوب وقدرة لا متناهية ومشيئة نافذة على القوانين والنظم والمصالح يرتِّب بينها ويبدي ما شاء منها لمصالح العباد وفقرهم وفاقتهم لنفاذ مشيئته وقدرته البالغة حيث لا حكم إلا حكمه ولا سلطان إلا سلطانه.. فهو إذاً سؤال من موقع القرار والسلطان والعلوّ والاقتدار، والقدرة التي قهرت كل شيء.

ونشير هنا إلى جملة من الملاحظات المهمة:

- أن السؤال بـ(القدرة والقضية) بما يحملان من جنبة الوعد والوعيد يوافق

---

(١) تفسير الأمثل، الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، ج ٧، في تفسير الآية الكريمة.

(٢) الصحيفة السجادية، مناجاة الشاكين.

نفس تسميتهما بـ (القضاء والقدر) في مجال التشريع، على ما تفيده كثير من الروايات.. فمن ذلك ما روي عن أمير المؤمنين عليه السلام: (الأمر بالطاعة والنهي عن المعصية، والتمكين من فعل الحسنة وترك المعصية، والمعونة على القربة إليه، والخذلان لمن عصاه، والوعد والوعيد، والترغيب والترهيب، كل ذلك قضاء اللّه في أفعالنا وقدره لأعمالنا)[١].

- أن هذه الطريقة من الفهم لمعنى (القدرة والقضية) المذكورتين هو أيضاً ما يقتضيه المنهج التربوي، وما يناسب المعنى الذي يبني عليه الدعاء التوبة، وإلا فأي مناسبة للقول بأن (القدرة) هنا هي قدرة اللّه الشاملة العامة على كل شيء مع تذييلها بما يخرجها عن التعميم بقوله (التي قدّرتها)[٢]، أو تفسير (القضية) بأنها (الموت) الذي قهر به العباد[٣]!!؟.

- أن أحد مقاصد الدعاء في تعبيره عن القضاء والقدر بـ(القدرة..) وبـ(القضية..) وفق هذا الاتجاه هو من أجل إبعاد هذه القضية المبهمة ما أمكن عن انشغال الذهنية العامة بها وتجنيبها الخوض في دقائقها التي قد تجلب لها الإشكالات وتلبّس عليها الشبه[٤].

(١) ميزان الحكمة، باب: القاف (القدر)، فصل: ٣٢٨٥ (ما هو القدر؟). وسيوافينا كلام حول هذا المعنى في (البحوث التكميلية).

(٢) وهذا المعنى وإن كان منظوراً في الدعاء أيضاً، ولكنه مأخوذ بنحو من العناية، كما سيأتي بعد قليل.

(٣) أنظر: أضواء على دعاء كميل، لعز الدين بحر العلوم رحمه الله، ص ٣٩٦، وقد أخذ بهذا المعنى إجمالًا العلامة فضل اللّه رحمه الله في كتابه (في رحاب دعاء كميل)، ص ٢٤١، وهناك من فهم المعنى العام للقضاء والقدر من دون أن يعطي له معنى صحيحاً ومحدداً أو يذكر جهة مناسبته وعلاقته بسياق الكلام (أنظر: أسرار العارفين للسيد جعفر بحر العلوم، ص ٤٥٦) ولا عجب في ذلك فإن غياب المنهج الكلي للمعالجة التربوية يعطي مثل هذه التفسيرات البعيدة.

(٤) وكنا قد تناولنا هذا المعنى فيما سبق، ونبهنا إلى أن هذا المعنى بعينه هو مما يفرض أيضاً التعمية على مصدر هذا الدعاء وإبهام نسبته، وعزوه إلى شخصية كشخصية الخضر التي تلوح في المخيال الإسلامي شخصية ربانية يفاض عليها من أسرار العلم الإلهي ما لا يقف له الوهم على تحديد ولا يستكنهه العقل بإحاطة، إلى جانب ما لها من الصلاحية في التحدّث عن المعارف الإلهية بما لا سبيل للإحاطة به ولا مطمع في معرفته فضلاً عن الاعتراض عليه، فبحسبها أن تتلقاها بالقبول وتعقد عليها القلوب بالإيمان والتسليم، والتعبد باللّهج به واتخاذه سبيلاً للدعاء وسلماً للقرب وطريقاً إلى المسألة، ومن أحرى بعد ذلك وقبله منه (صلوات اللّه عليه) في انتهاج هذا المسلك في الإيراد واستخدام هذه الطريقة في =

- أنه ووفقاً للكلام السابق تتضح فائدة للقيود المأخوذة في القضاء والقدر المذكور من (التقديس) و(الثناء) على اللّه تعالى، باعتبار أنهما لما كانا مأخوذين في الضراعة إلى اللّه تعالى كان تقييد القضاء بـ(التقدّس) عن كل شائبة حاجة أو انتقام منه تعالى دخيلاً في تشييد السؤال بهذا القضاء، فالقسم لما كان يتحرك في سياق تهذيب أثر التهديد بالعقوبة وإصلاح دورها الدافع للتوبة كان لتنقية القضاء المذكور من كل دوافع الاستهداف الشخصي دور في وضعها موضع المسألة، كما أن تقييد القدر المذكور بالثناء على اللّه تعالى يكتسب هذا البعد في القسم به أيضاً، فهو يكتسب سمة الطمع فيه والتوسل به، فهو أشبه بالتوسل بمحامده تعالى إليه (تأمل بدقة).

- وإلى جانب ما ذكر فإن للقسم بالقضاء والقدر هنا معنى أدق يستند إلى تكريس قانون العدل الإلهي والتأكيد عليه، وذلك باعتبار ما له من دخالة تربوية بالغة في مساندة انتظام السلوك الإنساني وضبطه والتأكيد على ارتباط مصير الإنسان بمسيره وجزاءه بعمله، ارتباطاً علائقياً محكماً يسانخ ارتباط العلائق التكوينية بين الأسباب المادية ومسببَاتها، ويشابه في انتظامه انتظام العلل والمقدمات الطبيعية بنتائجها! وسيأتينا كلام موسع حول هذه الجهة في (البحوث التكميلية) إن شاء اللّه تعالى.

= تعويم النسبة، أم من له الصلاحية في هذا الإطلاق والتعبير عن نفسه بمثل هذه الكناية ومن أحرى أن يقوم مقامه في التسمية سوى هذه الروح العارفة والنفس الكبيرة المقدسة.. وهو (صلوات اللّه عليه) الأب الروحي لهذه الأمة وربانيها وباب مدينة علم رسول اللّه ﷺ والسبيل إلى معارفه وحكمته،كيف لا وهو وصيه وصاحب سره بل نفسه (صلوات اللّه عليهما) وقرينه في مرتبة الإيجاد والخلق. ثم كيف يستغرب أن يكون سرّ الأنبياء وقرينهم وسيد الأوصياء وخاتمهم. وقد جاء هذا المعنى في بعض الروايات، فمن ذلك ما رواه العلامة المجلسي في (بحار الأنوار، ج ٢٦) في الباب (١٣) بعنوان: (باب نادر في معرفتهم صلوات اللّه عليهم بالنوارنية في جمل من فضائلهم، وقد روى عنه عليه السلام فيها: (وأنا الخضر عالم موسى..)، وقد يرمي البعض هذه الروايات باللغو والتجاوز، مع أن مثل هذه الروايات لم يروها الشيعة فحسب، بل رواها حفاظ أهل السنة أيضاً، على ما سبق منا بيناه في الجزء الأول، وأوردوا في فضله عليه السلام نحو هذا المعنى إن لم يكن أكثر منه..!!

وأما من الجهة الثانية: وهي (بعث الأمل وقطع الياس) فذلك بالنظر إلى السؤال المذكور من زاوية الحيثية التي صدر عنها القضاء والحيثية التي صدر عنها القدر وليس القضاء والقدر المخصوصين، فيكون المقصود بالقدرة أي بقدرتك على ما قدّرته، ولهذا عبّر بقوله: (**بالقدرة الَّتى قَدَّرْتَها**)، ويكون المقصود (**بِالْقَضِيَّةِ**) أي بقضائك الحتم الذي لا يقوم له شيء، ولهذا عقب العبارة بقوله: (**وَغَلَبْتَ مَنْ عَلَيْهِ اَجْرَيْتَها**) إذ لو أراد القضاء المخصوص الذي أشار إليه سابقاً لم يكن لهذا التعقيب معنى؛ إذ قد يقال من هذه الجهة: إذا كان تعالى قد قضى وحتم أمراً، فأي معنى للقول بأنه قضاء غالب، وهل يُتصور أن أحداً يمكن أن يغالب اللّه تعالى في قضائه! فهو ما دام قضى فلابد أن ينصاع كل شيء لقضائه وأمره، ولا معنى لتأكيد هذا الأمر[1].. فلا بدّ إذاً من أن يكون المقصود أسألك بقدرتك الغالبة وقضاؤك النافذ الذي لا يقوم له شيء، والسؤال بهذا المعنى وبهذا الاعتبار والحيثية أدخل في المسؤول لأجله وأكثر تناسباً مع الطلب ذاته، فإن الهدف من المسألة هو غفران الذنوب واستيهاب ما للّه تعالى، ومبدأ هذا السؤال الاعتقاد بإمكانية ذلك وعدم استعظامه واستحضار الأمل في حصوله وقطع دابر اليأس من تحققه. واليأس إنما يتصوّر أما من جهة بخل الفاعل أو عجزه، أو عدم إحاطته وعلمه، وكما قال أحد المفسرين: (إن اليأس من رحمة اللّه تعالى لا يحصل إلا إذا اعتقد الإنسان أن الإله غير قادر على الكمال أو غير عالم بجميع المعلومات أو ليس بكريم بل بخيل)[2]! وبسؤاله بـحيثية التقدير الصادر عن امتنانه وتطوّله وتكرّمه والمشار إليه بقوله: (وَاَنْتَ جَلَّ ثَناؤُكَ قُلْتَ

(١) ولكنّا قد بينّا، قبل قليل، الوجه في أخذ هذا القيد وفائدته. إلا هذا لا ينفي صحة هذا الفهم وأصالته، وسيتبين لنا في آخر هذه الدراسة منشأ أصالة هذه القراءة والتئامها مع القراءة الأولى، وأننا عندما نعقب على الفهم الأول لمعنى السؤال (بالقدرة القضية) بهذا الوجه، فليس مرادنا تشقيق المطالب وبعثرة الآراء، وإنما للتأكيد على اتجاه مهم في الدعاء في المزاوجة بين المنحى العقلي والعاطفي. فبعث الرجاء والخوف يجري في المنحى النفسي التفاعلي، بينما قطع اليأس وبعث الأمل يتحرك في اتجاه عقلي توجيهي! وسوف أشير بمشيئة اللّه تعالى إلى هذا المعنى بتوسع في آخر هذه الدراسة.

(٢) التفسير الكبير، الفخر الرازي، ج ١٨، ص ١٩٩، تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ لَا يَاْيْـَٔسُ مِن رَّوْحِ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْقَوْمُ ٱلْكَـٰفِرُونَ﴾ يوسف: ٨٧

مُبْتَدِئاً، وَتَطَوَّلْتَ بِالانْعامِ مُتَكَرِّماً) نفى جهة **البخل**، وبسؤاله بحيثية القضاء النافذ الذي يغلب كل شيء نفى جهة **العجز**.

ومن هنا فقد عمل على صياغة التوبة صياغة متناسبة جداً مع هذا القَسَم أو السؤال، فقد عبّر أولاً عن طلب المغفرة بالهبة، أي أسألك بما مننت به وتكرمت أن تتكرم عليّ، وعبر ثانياً عن المسألة ذاتها تعبيراً استقصائياً يتناسب مع القضاء النافذ عندما قال: (**كُلَّ جُرْم اَجْرَمْتُهُ، وَكُلَّ ذَنْب اَذْنَبْتُهُ**..).

كما أنه نفى وبطريقة غير مباشرة **الجهل** منه تعالى، عندما قال: (**وَكُلَّ سَيِّئَة اَمَرْتَ بِاِثْباتِهَا الْكِرامَ**..) فأثبت علمه بكل سيئة لمكان أمره بإثباتها وحفظها، وأكّد أنّه تعالى من وراء هذا الإثبات، باعتبار أنه (جلّ وعلا) محيط بهم وعالم بما يخفى عنهم، وأنه تعالى من وراء الإراءة والإخفاء (**وَكُنْتَ اَنْتَ الرَّقيبَ عَلَيَّ مِنْ وَرائِهِمْ، وَالشّاهِدَ لِما خَفِيَ عَنْهُمْ**)[1].

المبحث الثالث: إقرار التوبة:

تقدّم فيما مضى ان السؤال المتقدم والذي يؤسس عليه الدعاء التوبة يتحرّك في إطارٍ فني ينقل من خلاله هيبة الموقف وصرامة القانون الأخروي ويبرزه كمحفّزٍ للتوبة والترغيب فيها والحثّ عليها والدعوة إليها والإغراء بها، وقد روعي في صياغة التوبة جملة من الخصائص والمميزات تتناسب مع المقدمة المذكورة من جهة، وتراعي الأهداف المستقبلية العليا لنفس التوبة، وفيما يلي رصد لتلك الخصائص والمميزات على ضوء الصياغة المذكورة..

أولاً: إخراج التوبة مخرج الاستيهاب

فأول ما يلفت في هذا الكلام تعبيره عن طلب التوبة بالاستيهاب (**اَنْ تَهَبَ لى**) وهو تعبير له دلالة مهمة من عدة جهات:

---

(١) سنلاحظ بعد ذلك أن نفس هذه الحيثيات المأخوذة في قطع دابر اليأس قد ضمّنها الفقرات الأخيرة من الدعاء، فقال: (**وَجُدْ لي بِجُودِكَ**)، وأردفها بعد ذلك بقوله: (**فَاِنَّكَ فَعّالٌ لِما تَشاءُ**)، وختمها بقوله: (**يا عالِماً لا يُعَلَّمُ**). مما ينبأ عن اتجاه مقصود في هذا المنحى!

الأولى: لما مرّ فيما سبق من أن مبدأ صدور الوعد بالرحمة للمؤمنين وعدم مساواتهم في المعاملة مع غيرهم إنما هو التطوّل منه تعالى لا الاستحقاق الخاص للمؤمنين أنفسهم. والتأكيد على هذا المعنى له أبلغ الأثر في إخراج هذه المسألة مخرج الضراعة والاستيهاب وإبعادها عن كل معاني الإدلال بالإيمان أو الاحتجاج به، ويشابه هذا المعنى ما جاء في دعاء (مكارم الأخلاق): (اللّهُمّ إِلَى مَغْفِرَتِكَ وَفَدْتُ، وَإِلَى عَفْوِكَ قَصَدْتُ، وَإِلَى تَجَاوُزِكَ اشْتَقْتُ، وَبِفَضْلِكَ وَثِقْتُ، وَلَيْسَ عِنْدِي مَا يُوجِبُ لِي مَغْفِرَتَكَ، وَ لَا فِي عَمَلِي مَا أَسْتَحِقّ بِهِ عَفْوَكَ، وَمَالِي بَعْدَ أَنْ حَكَمْتُ عَلَى نَفْسِي إِلّا فَضْلُكَ، فَصَلّ عَلَى مُحَمّدٍ وَآلِهِ، وَتَفَضّلْ عَلَيّ) خصوصاً إذا نحن استحضرنا القانون الصارم والقضاء المبرم بعدم المسامحة في العناد والتجاوز عن الجحود، إلى جانب التحذير من سعة نطاقهما وخفاء مواقعهما في سلوك الإنسان وأفعاله السيئة، مما يوجب الابتهال إلى من بيده الأمر والحكم في حلحلة هذا الحكم ونقض هذا القضاء وردّه. وطلب هذا المعنى (أي التوبة) من جهة الاستيهاب أبلغ من طلبها بصيغة المغفرة لمّا كان الأول مشعر بالتغاضي عن الحق والتنازل عن القانون والإشعار بأن القضية تتحرك من وراء الثوابت المقرّرة والسنن الظاهرية الحاكمة، أما طلبها من طريق المغفرة ففيه من تكّأد المسألة وحراجتها على المستوى النفسي ما يثقل معه الطلب نفسه لما فيه من معاني الإقرار على النفس بالإساءة، الأمر الذي يجعل التعويل في تحققه على استعداد الداعي نفسه، بينما المنظور في السؤال بصيغة الاستيهاب التعويل على الكرم والجود والفضل الإلهي[1].

الثانية: أن صياغة التوبة على أساس الهبة والاستيهاب لوحظ فيه الأهداف العليا للمنهج وهو بناء الطموح الإيماني الذي نظر الدعاء من أجله إلى ضرورة

(١) فالهبة تستحق من غير مقابل خصوصاً عند من (لا تضره الموهبة) كما جاء في دعاء يوم الاثنين (من أدعية الصحيفة السجادية): (أنه لاتنقصك المغفرة ولا تضرك الموهبة). وعليه فمثل هذه التعابير من التحايل النفسي لإنعاش القلب بالرجاء وإحيائه بأمل القبول، وهو (أي الداعي) أسرع إلى طلبها وأشدّ في صدق التوجه لها منه عندما يطلبها بصيغة المغفرة والصفح، خصوصاً عندما لا يكون واثقاً من صدقها وديمومتها أو كونه من أهلها.

تأسيس التوبة على أساس الحب، ومن شأن هذا المعنى عدم تضخيم مسألة التوبة وعدم تعظيم كلفة الانحراف والحيدة، إلى درجة تصييرها عقبة كأْداء[١] ومشكلة بالغة الصعوبة لا يثق الداعي بقدرته على تخطيها والوفاء بمتطلباتها مما يعيق النفس عن تبني الطموح المذكور والتفكير به، الأمر الذي يفرض صياغة مرنة للتوبة من شأنها تسهيل ارتقاء الداعي لمستوى تحقيق الأهداف العليا والرؤى المنشودة.

الثالثة: أن من شأن إعطاءها صفة الهبة تشكيل علاقة حب بين الواهب والموهوب، وخلق عهدٍ قلبي بين الداعي وربه بعدم الرجوع في نقض التوبة وتخريب آثارها. ويعدّ هذا المعنى من معطيات منهج الحب الذي اعتمد الدعاء تشييد علاقة العبودية على أساسه.

ثانياً: الفورية والحسم

ومن جملة الأمور التي راعى الدعاء تشييد التوبة على أساسها هي (الفورية والحسم) في قوله: (**فِى هذِهِ اللَّيْلَةِ وَفي هذِهِ السّاعَةِ**)، ويمكن قراءة دلالة هذا المعنى من جهتين.. الأولى: أنه يأتي منسجماً بشكل طبيعي مع سياق القسم بالقدرة والقضية والذي يتضمن بشكل غير مباشر الدعوة إلى التوبة والمسارعة لها على نحو ما أوضحنا فيما سبق. وتجريد التوبة من أدوات الفورية والحسم والآنية يُعد نقضاً للغرض وإخلالاً بالهدف المذكور.

إن كل أشكال الإبهام السابقة التي تضمّنها السؤال المذكور (بما في ذلك تضييق فرص الإفلات من العقوبة، وتوسيع دائرة الجحود، والتحذير من العناد) كلها كانت تستهدف بعث التحسّس في النفس لكل أنماط هذا المرض وأشكاله وضرورة المبادرة لاستئصاله وإيقاف تداعياته ودرأ آثاره.. ويتزايد هذا الأمر في ظل عدم امتلاك الإنسان ضمانة إصلاحه قبل فوات الأوان، الأمر الذي يستحثّ فيه المسارعة للتوبة وعدم التسويف بها على نحو ما جاء عنه عليه السلام: (وَأَنَّكَ

---

(١) عقبة كأداء: أي عقبة صعبة التجاوز.

طَرِيدُ الْمَوْتِ الَّذِي لاَ يَنْجُو مِنْهُ هَارِبُهُ، وَلاَ بُدَّ أَنَّهُ مُدْرِكُهُ، فَكُنْ مِنْهُ عَلَى حَذرِ أَنْ يُدْرِكَكَ وَأَنْتَ عَلَى حَال سَيِّئَة، قَدْ كُنْتَ تُحَدِّثُ نفْسَكَ مِنْهَا بِالتَّوْبَةِ، فَيَحُولَ بَيْنَكَ وَبَيْنَ ذلِكَ، فَإِذَا أَنْتَ قَدْ أَهْلَكتَ نَفْسَكَ...)[1].

الثانية: أن إبراز سمة الحسم في اتخاذ قرار العودة والتغيير في الخطاب السابق فيه تربية للإنسان على عدم التواني والتسويف والمماطلة والتمهّل لإنجاز أمر هنا وإكمال مشروع هناك، أو اللّحاق وراء أمل يحدوه أو موعدٍ يتربصه فـ(كثيراً ما يحب الإنسان أن يبدأ صفحة جديدة في حياته، ولكنه يقرن هذه البداية المرغوبة بموعد مع الأقدار المجهولة، كتحسّن في حالته، أو تحول في مكانته ..

لا تعلّق بناء حياتك على أمنيةٍ يلدها الغيب، فإن هذا الإرجاء لن يعود عليك بخير .. بل قد يكون ذلك طريقاً إلى انحدارٍ أشد، وهنا الطامة.

وفي ذلك يقول رسول اللّه ﷺ: (النادم ينتظر من اللّه الرحمة، والمعجب ينتظر المقت. واعلموا عباد اللّه أن كل عامل سيقدم على عمله، ولا يخرج من الدنيا حتى يرى حسن عمله وسوء عمله، وإنما الأعمال بخواتيمها، والليل والنهار مطيتان فأحسنوا السير عليهما إلى الآخرة، واحذروا التسويف فإن الموت يأتي بغتة، ولا يغترنّ أحدكم بحلم اللّه عز وجل، فإن الجنة والنار أقرب إلي أحدكم من شراك نعله. ثم قرأ: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ * وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ﴾[2].

ثالثاً: الشمولية:

وإلى جانب التعبير بالاستيهاب والفورية والحسم في التوبة والذي يأتي منسجماً مع الغرض المؤسس له التوبة (على نحو ما تقدم) نلحظ أيضاً (الشمولية) المتمثلة في قوله: (**كُلَّ جُرْم اَجْرَمْتُهُ وَ كُلَّ ذَنْب اَذْنَبْتُهُ، وَكُلَّ قَبِيح**

(١) نهج البلاغة، الكتاب (٣١).

(٢) جدد حياتك، محمد الغزالي، ص ١٦.

اَسْرَرْتُهُ، وَكُلَّ جَهْل عَمِلْتُهُ، كَتَمْتُهُ اَوْ اَعْلَنْتُهُ اَخْفَيْتُهُ اَوْ اَظْهَرْتُهُ) حيث يستظهر من النصّ (عند التأمل) اتجاهه نحو الاستقصاء الكامل للمخالفات والسعي لتطهير البيئة النفسية والتوغل لاجتثاث منابت المعصية والوقوف على كامل المساحة السلوكية المستهدفة بالإصلاح، يلحظ هذا في جملة الأبعاد التالية:

الأول: إخراج التوبة مخرج الإقرار الذي يساوق الاعتراف والتأكيد الذي يساوق الاستيعاب؛ حيث يقول: (**كُلَّ.. اَجْرَمْتُهُ.. وَكُلَّ .. اَذْنَبْتُهُ.. وَكُلَّ اَسْرَرْتُهُ.. وكُلَّ.. عَمِلْتُهُ**)، يزيد من ذلك حضور الاعتراف والعزم المستوعب للواقع السيء، ومثل هذا العزم لا يصدق إلا حيث يقرّ الإنسان بمسؤوليته الفردية عنه وعن تصحيحه، وهو السرّ في تسوير هذه العبارات بـ (كل) وإتباعها بما يؤكد جهة الانتساب والصدور، خصوصاً وأن مثل هذا الإقرار هو ما يقتضيه خفاء العناد في أفعاله والجحود في معاصيه! وإلى هذا المعنى يوعز ما جاء عن الإمام أبي محمد الحسن بن علي العسكري عليه السلام فيما رواه أبو هاشم الجعفري قال: سمعت أبا محمد يقول: (إن من الذنوب التي لا تغفر قول الرجل ليتني لا أؤاخذ إلا بهذا، فقلت في نفسي إن هذا لهو الدقيق وينبغي للرجل أن يتفقد من أمره ومن نفسه كل شيء فأقبل عليّ أبو محمد فقال: يا أبا هاشم صدقت فالزم ما حدثت به نفسك فإن الإشراك في الناس أخفى من دبيب الذر على الصفا السوداء في الليلة الظلماء ومن دبيب النمل على المسح الأسود)[1].

الثاني: ثم إن مثل هذا الإقرار المحفوف بالاعتراف والمساوق للعزم والملحوظ فيه الشمولية والاستيعاب يتطلب صياغة فنية عالية الأداء من شأنها أن تحدث التجاوب النفسي المطلوب المؤثر في إنتاج توبة صادقة (بعيدة عن الزعم الكاذب والدعوة المفرغة من حقيقتها) والتي من شأنها تطهير النفس وتحقيق البراءة القلبية الحقيقية وهو ما نلاحظه في هذه النسق الترتّبي بين العبارات الحالية: فأول ما بدأ بقوله: (**كُلَّ جُرْم اَجْرَمْتُهُ**) وهو استفتاح ملفت؛ يحمل من جهةٍ إلفاتاً إلى استحضار الذنب أمام النفس في شكل مبرزٍ جرمي

(١) بحار الأنوار، للعلامة المجلسي، ج ٥٠، ص ٢٥٠

واضح ويدعو ضمناً إلى تحسسه والإقرار به (**اَجْرَمْتُهُ**)، لكن هذا التعبير من جهة أخرى يعوّم هذا التصوّر للذنب عندما يعبر عنه بـ (الجرم)، ذلك أن مفهوم (الجرم) مفهوم تشكيكي لا ينطبق على أفراده بنحوٍ متساوي، وهو وإن كان يستوعب في مدلوله التصوري الصغير والكبير من الفعل، إلا أن النفس لحبّها لذاتها تتصوره صغيراً، ولذا فهي مستعدة (على هذا المستوى) لقبول هذا الإقرار الباهت وغير المحدد! وعليه فهذا التعبير تعبير مميز من جهة كونه يؤسس للإقرار بصورة مبهمة.

ويؤسس الإقرار السابق لتصوّرٍ أكثر صراحة وتحديداً وجلاءً من خلال اعترافٍ واضحٍ بالتعدي بقوله: (**وَكُلَّ ذَنْب اَذْنَبْتُهُ**) باعتبار أن الذنب ملحوظ فيه أثر الفعل من جهة ما يمثل من تعدٍ على حدود اللّه تعالى.

وهذا المستوى من الإفصاح يهيئ النفس لمستوى أعمق من التحسّس من خلال استثارة الجانب القبيح في مساحة النفس والتوغل في دهاليزها المبهمة المعتمة (**وَكُلَّ قَبِيح اَسْرَرْتُهُ**).

ثم أنه ومن أجل إنجاح هذه التوبة وما تتطلبه من مطامنة النفس وعدم شرودها عن الإقرار المستوعب لمساحة الذنب ودخائل السلوك وما يستلزمه الإقرار، أطّر هذا التقرير بإطار الجهالة المسوغة لإقبال النفس على إكمال هذه التوبة وتقبلها، فقال: (**وَكُلَّ جَهْل عَمِلْتُهُ**)!.

ومما سبق يستبين أن الدعاء بصدد توجيه التوبة جهة الاستقصاء والشمولية الذي يسلك إليها عبر هذه الدقة اللفظية.

ويتوائم هذا التسلسل الإفصاحي عن السلوك المستهدف بالتوبة والتدرّج في بيانه واستيعابه مع أصل الاشتقاق لمفردات ألفاظ عباراته..

فقد بدأ بالاجترام، و(**الاجترام**) ملحوظ فيه إلى جانب الاعتداء والانتهاك لحرمات اللّه تعالى، تحريك الوجدان بالشعور بالتأثم، ذلك أن أصل الجَرَم

(بالتحريك) هو قطع الثمرة وجنيها ومنه استعير للجناية والتعدي[١].

ثم هو يفصح عنه بصورة أوضح عندما يعبر عنه بالذنب والإذناب فقال: (**وَكُلَّ ذَنْب اَذْنَبْتُهُ**) أي أصبت آثاره وتسببت في ذيوله وتبعاته. فإن الأول يعبر عن إتيان الفعل، فيما يستعمل الثاني في العاقبة والأثر المتخلف عن الفعل، يقول الراغب في مفردة (ذنب): (ذنب: ذنب الدابة وغيرها معروف ويعبر به عن المتأخر والذل، يقال هم إذناب القوم.. والذنب في الأصل الأخذ بذنب الشيء، يقال ذنبته أصبت ذنبه، ويستعمل في كل فعل يستوخم عقباه اعتباراً بذنب الشيء، ولهذا يسمي الذنب تبعة اعتباراً لما يحصل من عاقبته)[٢]، وعليه فإن الذنب ملحوظ فيه التبعة والأثر المتخلف، ففيه من هذه الجهة إبراز أوضح لمعالم السلوك وآثاره.

وأكثر تصريحاً منه قوله: (**وَكُلَّ قَبِيح اَسْرَرْتُهُ**) من جهة التعبير بـ(القبيح) الذي يسوّد النفس وينفر منه الطبع ويؤثر في انحراف الفطرة وتبقى آثاره في سرائر النفس وعلى صفحتها الداخلية وهو المشتمل على قبح فاعلي أو قبح نفسي.

وأكثر منه عمومية الجهل بـ: (**وَكُلَّ جَهْل عَمِلْتُهُ**)، وقد ذيّل هذه العبارة الأخيرة بما يفيد هذا التعميم والاستقصاء لمساحة السلوك الخاطئ، وهو يتّجه في هذا السياق لتوجيه الإرادة الداخلية وتحشيد الطاقة الإيمانية لهجران هذا السلوك والتبري منه ومواجهة أي انهزام نفسي يعيق إرادة هذا التغيير وهو ما يبدو من عبارة (**كَتَمْتُهُ اَوْ اَعْلَنْتُهُ اَخْفَيْتُهُ اَوْ اَظْهَرْتُهُ**)، فإن التأمل فيها مشعر بأن الدعاء يرصد لحيدة نفسية عن التوبة الشاملة وتقاعس عن الوفاء بمتطلباتها والنهوض بمستلزماتها. إن البتّ في قرارٍ قاطع واتخاذ منهجٍ صارم يوقف النفس عن كافة تعدياتها و يلجم انتهاكاتها ويقطع عليها حريتها ليس أمراً سهلاً أو قراراً ميسوراً، فأكثر الناس لم يتخذ قراراً بالتوبة بعدُ.. بل هو وإن تاب فإن توبته لا تتعدى

(١) سبق الكلام حول هذا المصطلح في قوله: (وحبس بين أطباقها بجرمه وجريرته).

(٢) مفردات غريب القرآن، الراغب الاصفهاني، ص ١٨١.

السطح الظاهري للسلوك، وهو في الأعم الأغلب لو استحضر متطلبات التوبة في شمولها لحياته وتصرفاته لأعرض عنها بقلبه وإن تلفظ بها بلسانه وهذا ما يجعل الإقرار بالتوبة السابقة على نحو الدقة المتقدمة أمراً يشوبه التردد وتختفي وراءه مساحة مظلمة من السلوك لم يطالها القرار الحاسم بعد! وهذا ما تنبّه إليه هذه العبارة الأخيرة (**كَتَمْتُهُ اَوْ اَعْلَنْتُهُ اَخْفَيْتُهُ اَوْ اَظْهَرْتُهُ**) فهو إشعار بربط السرّ بالعلانية، والإخفاء بالإظهار، والسلوك المعلن بما يكتمه ويكنّه ويتغاضى عنه ويهمله. ويتصل بهذا السياق الاستقصائي أيضاً ما سيأتينا لاحقاً من قوله: (**وَكُلَّ سَيِّئَة اَمَرْتَ بِاِثْباتِهَا الْكِرامَ الْكاتِبينَ الَّذينَ وَكَّلْتَهُمْ بِحِفْظِ ما يَكُونُ مِنّي..**).

ومما تقدم يتّضح حرص الدّعاء على إنتاج توبة قاطعة شاملة، كاملة مستوعبة، تستقصي كافة مناحي السلوك المعوج وكامل مناحي الواقع الآثم، يحدوها الخوف من قانون العقوبة الصارم من جهة، والأمل باللّه تعالى والثقة بصدق وعده بتلقي من تاب وأناب بصفحه وعفوه من جهة أخرى. والنظر إلى مجمل المسألة وفق سياق السؤال بالقضاء والقدر على ضوء الفهم السابق وعلاقته بالصياغة العملانية المذكورة هو أيضاً ما يتوافق مع ما جاء عنه عليه السلام من تعظيم شأن التوبة وتشديد الحرص عليها والمسارعة إليها، وإيلاءها الأولوية العظمى والأهمية القصوى، والدعوة للتشبث بأقصى درجاتها من مثل قوله عليه السلام: (فَوَ اللَّهِ لَوْ حَنَنْتُمْ حَنِينَ الْوُلَّهِ الْعِجَالِ وَدَعَوْتُمْ بِهَدِيلِ الْحَمَامِ وَجَأَرْتُمْ جُؤَارَ مُتَبَتِّلِي الرُّهْبَانِ وَخَرَجْتُمْ إِلَى اللَّهِ مِنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ الْتِمَاسَ الْقُرْبَةِ إِلَيْهِ فِي ارْتِفَاعِ دَرَجَةٍ عِنْدَهُ أَوْ غُفْرَانِ سَيِّئَةٍ أَحْصَتْهَا كُتُبُهُ وَحَفِظَتْهَا رُسُلُهُ لَكَانَ قَلِيلًا فِيمَا أَرْجُو لَكُمْ مِنْ ثَوَابِهِ وَأَخَافُ عَلَيْكُمْ مِنْ عِقَابِهِ)[1]، حيث يظهر منه التحذير من مغبة الذنوب وعاقبة المعاصي صغيرها وكبيرها، بحيث يعدّ أقصى ما يأتيه العبد من التبتل والانقطاع والتوسل والابتهال رجاء غفران سيئة لزمت أو تبعة أقامت، قليلاً بالنظر إلى ما يخشى من نكالها ويتوقع من عقابها! وما يؤيد هذا المعنى من تكامل المسألة على النحو المذكور، ما سوف يأتي

(١) نهج البلاغة، الخطبة (٥٢).

من امتداد سياقها إلى حيث التماس نواله تعالى وبره والدخول تحت عنايته التي ينشرها ولطفه الذي يوليه لعباده على ما يأتي بيانه (إن شاء اللّٰه تعالى) في المقطع اللاحق.



المرحلة الثالثة:

(معززات التوبة..)

(وَكُلَّ سَيِّئَة اَمَرْتَ بِإِثْباتِهَا الْكِرامَ الْكاتِبينَ الَّذينَ وَكَّلْتَهُمْ بِحِفْظِ ما يَكُونُ مِنّي وَجَعَلْتَهُمْ شُهُوداً عَلَيَّ مَعَ جَوارِحي، وَكُنْتَ اَنْتَ الرَّقيبَ عَلَيَّ مِنْ وَرائِهِمْ، وَالشّاهِدَ لِما خَفِيَ عَنْهُمْ، وَبِرَحْمَتِكَ اَخْفَيْتَهُ، وَبِفَضْلِكَ سَتَرْتَهُ، وَاَنْ تُوَفِّرَ حَظّي مِنْ كُلِّ خَيْر اَنْزَلْتَهُ (تُنَزِّلُهُ) اَوْ اِحْسان فَضَّلْتَهُ اَوْ بِرٍّ نَشَرْتَهُ (تَنْشُرُهُ) اَوْ رِزْق بَسَطْتَهُ (تَبْسُطُهُ) اَوْ ذَنْب تَغْفِرُهُ اَوْ خَطَأ تَسْتُرُهُ) .

ومن أجل المحافظة على فوائد التوبة ومكتسباتها وتعميق أثرها وتكريس نتائجها على الواقع الفردي، فقد أردفها بجملة من المعززات التي تكفل لها حضوراً مؤثراً وأداءً فاعلاً، نلاحظه في ثلاثة جوانب:

١ - الضوابط:

حيث يربط الدعاء هذا المعنى من استقصاء كل مفردات السلوك، بآلية تحكمه وتضبه عندما يقول: **(وَكُلَّ سَيِّئَة اَمَرْتَ بِإِثْباتِهَا الْكِرامَ الْكاتِبينَ الَّذينَ وَكَّلْتَهُمْ بِحِفْظِ ما يَكُونُ مِنّي وَجَعَلْتَهُمْ شُهُوداً عَلَيَّ مَعَ جَوارِحي، وَكُنْتَ اَنْتَ الرَّقيبَ عَلَيَّ مِنْ وَرائِهِمْ، وَالشّاهِدَ لِما خَفِيَ عَنْهُمْ، وَبِرَحْمَتِكَ اَخْفَيْتَهُ، وَبِفَضْلِكَ سَتَرْتَهُ)**، ذلك أن التوبة السابقة، إذا أخذنا بعين الاعتبار ما تتميز به من إحاطة وشمولية واتساع، تتطلب بطبيعة الحال ضابطاً سلوكياً يحفظ لها ديمومتها وقوة حضورها في حياة التائب. ومن هنا بدأ هذا الإشعار بحضور الرقابة الدائمة على السلوك في خِفْيتِه وعلانيته! فالخطاب هنا خطاب توجيهي كسابقه يكمل مشوار التوبة عبر تعزيز الضوابط السلوكية، وينبّه الدّاعي إلى أن القرار المتّخذ ليس قرار

الساعة والحضور في مجلس الدعاء، بل إن عليه أن يستشعر حضور المراقبة لسلوكه وأفعاله في خلواته وجلواته، على نحو ما جاء عنه عليه السلام: (اعْلَمُوا، عِبَادَ اللّهِ، أَنَّ عَلَيْكُمْ رَصَداً مِنْ أَنْفُسِكُمْ، وَعُيُوناً مِنْ جَوَارِحِكُمْ، وَحُفَّاظَ صِدْق يَحْفَظُونَ أَعْمَالَكُمْ، وَعَدَدَ أَنْفَاسِكُمْ، لاَ تَسْتُرُكُمْ مِنْهُمْ ظُلْمَةُ لَيْل دَاج، وَلاَ يُكِنُّكُمْ مِنْهُمْ بَابٌ ذُو رِتَاج)[١]. وهو تنبيه يدخل ضمن (الضبط السلوكي) وقد جاء في بعض الروايات ما يتضمن هذا الهدف بالذات من هذه الشهادة ففي (الاحتجاج : عن هشام بن الحكم قال: سأل الزنديق فيما سأل أبا عبد اللّه عليه السلام فقال: ما علة الملائكة الموكلين بعباده يكتبون عليهم ولهم، واللّه عالم السر وما أخفى؟ قال: استعبدهم بذلك وجعلهم شهوداً على خلقه ليكون العباد لملازمتهم إيّاهم أشد على طاعة اللّه مواظبةً وعن معصيته أشدّ انقباضاً، وكم من عبدٍ يهمّ بمعصيته فذكر مكانها فارعوى وكفّ فيقول: ربيّ يراني وحفظتي علّي بذلك تشهد. وإن اللّه برأفته ولطفه أيضاً وكّلهم بعباده يذبّون عنهم مردة الشياطين وهوامّ الأرض وآفات كثيرة من حيث لا يرون بإذن اللّه إلى أن يجيء أمر اللّه (عزّ وجلّ))[٢].

والمقطع الحالي يجري هذا المجرى في التنبيه إلى الرقابة الدائمة كمرحلة تالية للتوبة من أجل تعزيز حضورها وديمومة فاعليتها، لا أن ينقلب عنها معرضاً عن أهدافها ناسياً لما تعهّد لربه بموجبها (صَنِيعَ مَنْ قَدْ فَرَغَ مِنْ عَمَلِهِ وأَحْرَزَ رِضَى سَيِّدِهِ)[٣] الأمر الذي يفرض تحسس الرقابة الإلهية حاضرة معه أينما اتجه بحضور الملائكة الحافظين وشهادة الكتبة الصادقين وتيقّظ الجوارح والأعضاء تيقّظ الأحياء السامعين، ومن وراء ذلك كلّه رقابة ربّ العالمين.

ولا بد لنا هنا من وقفة مهمة مع هذا الأسلوب البياني الساحر والخطاب التوجيهي الدقيق في تعابيره وتوازن معانيه.. فهو في عين مبالغته في إظهار الدقّة في الملاحظة والإحاطة في الرقابة إلا أنه يعبر عنها بأسلوب اللين

(١) نهج البلاغة، الخطبة ١٥٧.

(٢) سفينة البحار، الشيخ عباس القمي، ج٨، ص ١٠٠.

(٣) نهج البلاغة، الخطبة (١١٣).

ويزينها بلغة الرفق، فهو من جهة يؤكد جانب الصرامة في الإثبات عندما يصف الملائكة بأنهم موكلين بالحفظ ومأمورين بالإثبات (**اَمَرْتَ بِإِثْبَاتِهَا**)، لا يتخلفون عما أمروا به ولا يقصرون في إثبات ما وكّلوا بحفظه، لكنّه مع ذلك وصفهم بأنهم كرام وهو تعبير قرآني ﴿وَإِنَّ عَلَيْكُمْ لَحَافِظِينَ * كِرَامًا كَاتِبِينَ * يَعْلَمُونَ مَا تَفْعَلُونَ ﴾[1].

ويشابه هذا المعنى في لطف الموعظة وحسن البيان والرفق في الإيقاظ ما ورد في بعض كلامه عليه السلام: (فَاتَّقُوا اللّهَ الَّذِي أَنْتُمْ بِعَيْنِهِ، وَنَوَاصِيكُمْ بِيَدِهِ، وَتَقَلُّبُكُمْ فِي قَبْضَتِهِ، إِن أَسْرَرْتُمْ عَلِمَهُ، وَإِن أَعْلَنْتُمْ كَتَبَهُ، قَدْ وَكَّلَ بِذلِكَ حَفَظَةً كِرَاماً، لاَ يُسْقِطُونَ حَقّاً، وَلاَ يُثْبِتُونَ بَاطِلاً)[2]، فلاحظ قوله: (لا يسقطون حقاً ولا يثبتون باطلاً) في تركيزه على أنهم وإن كانوا لا يغفلون عنكم إلا أنهم مع ذلك لا يثبتون باطلاً كما أنهم لا يسقطون حقاً! وهو معنى من معاني اللطف في الخطاب والرفق في التنبيه والوعظ.

وبالجملة فالدعاء يدرك أن التشديد على الإنسان من طريق إشعاره بأنه ملاحظ في جملة أحواله وأموره ومراقب في حركاته وسكونه، تراقبه الملائكة الحاضرة والجوارح المتيقظة ومن وراء كل ذلك رقابة اللّه البالغة، يشكّل بطبيعته ضغطاً نفسياً وقسراً أدبياً قاهراً وضرباً بيدٍ محكمة (ومن طريقٍ غير مباشر) على حركة الإنسان وتقييداً لحريته.. فهو بهذا المعنى يكاد ينفّره من التربية ويبعده عن التذكير! ومن هنا سارع إلى درء هذه السلبيات وتلافي نواحي هذه النواحي من القصور بالتعبير عنهم بـ (**الْكِرامَ الْكاتِبِينَ**) من أجل التنبيه على انتفاء أي عداء شخصي لهم مع المكلف وعدم حيدتهم عن ميزان الإنصاف ومعايير العدل، بل لعل وصفهم بالكرام هو من أجل إثبات حسن تأولهم لفعله بما يكون في صالحه دائماً، أو عدم تأوّله على الأقل.. وقد وصف دَورهم بالشهادة، لكنه في نفس الوقت أعطى لهذه الشهادة ثقلاً وأهمية عندما

---

(١) سورة الانفطار، آية ١٠ - ١٢.

(٢) نهج البلاغة، الخطبة ١٨٣.

وصفها بأنها شهادة على شهادة أخرى هي شهادة الجوارح: (**وَجَعَلْتَهُمْ شُهُوداً عَلَيَّ مَعَ جَوارِحي**)، وهذا التعبير وإن كان في ظاهره تعبير عن تلطيف عمل الحفظة في انحصار دورهم بالشهادة إلا أن ضم شهادتهم إلى شهادة الجوارح مما يعمّق أثر هذه الشهادة في النفس ويضاعف أهميتها ورادعيتها، خصوصاً عندما يؤكد على رقابة اللّه الدائمة من ورائهم، وهو (تعالى) من لا يعزب عنها مثقال ذرة تائهة ولا فكرة خاطرة أو همسة خافية أو نظرة خائنة أو لمحة شاردة.. سبحانه وتقدست أسمائه: (**وَكُنْتَ اَنْتَ الرَّقيبَ عَلَيَّ مِنْ وَرائِهِمْ وَالشّاهِدَ لِما خَفِيَ عَنْهُمْ**).

ويستفاد من كل ذلك أن الدعاء هنا يجري في سياقين مختلفين:

الأول: التأكيد (من طريق غير مباشر) على استقصاء كامل مساحة السلوك المستهدف بالتوبة والتغيير، وذلك من طريق التذكير برقابة دقيقة ورصدٍ دائم وتتبع يقظٍ وتنبهٍ مستمر لكل ما يصدر من الإنسان، وهو تنبيه هدفه وضع هذه الدائرة الواسعة من السلوك محطّ النظر على نحو ما جاء في دعاء التوبة: (أَللَّهُمَّ وَإِنِّي أَتُوبُ إِلَيْكَ مِنْ كُلِّ مَا خَالَفَ إِرَادَتَكَ أَوْ زَالَ عَنْ مَحَبَّتِكَ مِنْ خَطَرَاتِ قَلْبِي وَلَحَظَاتِ عَيْنِي وَحِكَايَاتِ لِسَانِي)[1]. وعليه فمراده هنا استكمال التوبة الواعية على ما يؤكده بقوله (**وَكُنْتَ اَنْتَ**)؛ الموجه لاستشعار حضوره تعالى واستحضار رقابته (**الرَّقيبَ عَلَيَّ**) وما في معنى الرقابة من الرصد والاستقصاء المشعر بأن السياق يتحرك في اتجاه تأكيد إحاطة الرقابة الإلهية من أجل تعزيز حضور التوبة وتعميق فاعليتها فيما يستقبل، مما يكمن اعتباره يجري في اتجاه تطويق التوبة لكامل مساحة الواقع المستهدف بالتغيير، فهو يحمل بين طياته جانباً ردعياً فيه إشعار بالرقابة بعد التوبة كأحد معززاتها.

الثاني: هدف تكميلي يستتبع الإشعار السابق، أراد من خلاله أن لا يخرج هذه الإشعار بالرقابة إلى معنى وعظي من خلال ما تثيره الرقابة من تسلّط سلوكي

---

(١) الصحيفة السجادية (من دعائه عليه السلام في ذكر التوبة وطلبها).

يهبط به إلى منحدر التعامل الحيواني بالتهديد بدل أن يرتقي به إلى مستوى الحرية في اختيار التوبة، فعمل على إبراز هذا المعنى من حضور الشهادة ودقة المراقبة في سياق الرحمة والترفق من خلال التعبير عن الملكين بالكرام الكاتبين، والتأكيد على أن ما خفي عنهم من أعمالنا ليس من جهة تقصيرٍ في حفظهم أو توانٍ في عملهم بل إن مرجع ذلك لرحمة اللّه تعالى بنا وستره علينا.. فأسلوب الرقابة هذا لا يستهدف فضح الإنسان ولا الضغط عليه، بدلالة أن اللّه تعالى يخفي بعضاً من أفعالنا ويسترها حتى على الملكين الحافظين، رحمة منه وفضلاً: (**وَكُنْتَ اَنْتَ الرَّقيبَ عَلَيَّ مِنْ وَرائِهِمْ، وَالشّاهِدَ لِما خَفِيَ عَنْهُمْ**). وقد أيّدت بعض الأخبار هذا المعنى من الستر على العباد، فمن ذلك ما ورد في الخبر عن الإمام أبي عبد اللّه الصادق عليه السلام – وقد سمعه معاوية بن وهب يقول: (إذا تابَ العبدُ المؤمنُ توبةً نَصُوحاً أَحَبّه اللّهُ فسَترُ عَليهِ في الدْنيا وَالآخرة). قلت: وكيف يستر عليه؟ قال: (يُنسي مَلَكيه ما كَتَبَا عليه مِنَ الذّنوب.. فيَلقى إلههَ حينَ يلْقاه وليسَ شيءُ يشهدُ عليه بشيءٍ منَ الذنوب)[1]. وهو إشعاره بأن هذه المراقبة والاستقصاء ليس فيه أي حيثية انتقامية أو ترصّدُ للإيقاع به وأخذه بالكبيرة والصغيرة؛ من طريق إشعاره برحمة اللّه تعالى وحبّه له وإرادته الرجوع له عن ذنبه والمسارعة بالتوبة ليتوب عليه، وإلا لما ستر نحو هذا الستر. أي أنه تعالى يتعقّب ذنوب العبد بالرعاية والحفظ من أجل أن يغفرها له فيستر عليه حتى عن ملكيه ومن جوارحه، ومفاد هذا الكلام ما ورد في الخبر عن الإمام أبي عبد اللّه جعفر بن محمد (صلوات اللّه عليه): (أما إنه ليس من عرق يضرب ولا نكبة ولا صداع ولا مرض إلا بذنب، وذلك قول اللّه عز وجل في كتابه: ﴿ وَمَآ أَصَٰبَكُم مِّن مُّصِيبَةٖ فَبِمَا كَسَبَتۡ أَيۡدِيكُمۡ وَيَعۡفُواْ عَن كَثِيرٖ ﴾ ثم قال: وما يعفو اللّه أكثر مما يؤاخذ به)[2].

وما أحسن هذا البيان وما أجمله وما أحكم هذه المعالجة وأتقنها؛ فهو

(١) ميزان الحكمة، باب (التوبة)، فصل: ٣٤٥ (ستر اللّه على التائب).

(٢) المصدر السابق، باب: الذنوب، فصل :١٣٨٠ (دور الذنوب في حلول النقمة).

بعد أن عالج التوبة معالجة توجيهية واعية، أردفها بمعالجة تكميلية تهدف إلى تبديد آثارها والاستدراك على نواقصها وتنقية سلبياتها، من أجل أن تبدو منسجمة هادئة تقبل عليها للنفس ولا تنفر منها، وذلك بالتأكيد على خفاء بعض أعمال العباد عن الملكين، لا من جهة قصورٍ في إدراكهم أو توانٍ في عملهم، وإنما ستراً عليهم ورحمة بهم واستنظاراً لأوبتهم (**وَبِرَحْمَتِكَ اَخْفَيْتَهُ، وَبِفَضْلِكَ سَتَرْتَهُ**)! والجدير بالذكر أن الدعاء في كل محطاته لم يشرع في معالجة أساسية عقلية إلا وأتبعها (بشكل صريح أو ضمني) بمعالجة نفسية تكميلية تبدد نواتجها السلبية وتزيل آثارها الجانبية (وقد أشرنا إلى هذا المعنى فيما سبق)[1] وهذا من أعجب ما في هذا الدعاء، ومما يدل على بنائه المنطقي وجريانه وفقد منهج دقيق وعناية فائقة جداً تلحقه بالمعجزات! وسنعود في آخر الكتاب لنستعرض (إن شاء اللّه تعالى) مجمل المنهج بشكل إجمالي لنرصد هذه المنحى التوازني العجيب.

٢ - البدائل:

ويرتبط بالتوبة من جهة الضوابط: الضمانات والبدائل، ويبدو أن هذا الارتباط ارتباط طبيعي تفرضه طبيعة التوبة في جدّيتها وشمولها، فيقول: (**وَاَنْ تُوَفِّرَ حَظّي مِنْ كُلِّ خَيْر اَنْزَلْتَهُ اَوْ اِحْسان فَضَّلْتَهُ اَوْ بِرٍّ نَشَرْتَهُ اَوْ رِزْق بَسَطْتَهُ اَوْ ذَنْب تَغْفِرُهُ اَوْ خَطَأ تَسْتُرُهُ**). فالدعاء يطرح توبة شاملة تامة لا تبعيض فيها ولا نقصان تستوعب كل مفردات السلوك المنحرف.

لكننا إذا أخذنا في الاعتبار ما تتركه التوبة من فراغ سلوكي بعد ذلك، تظل فيه النفس تحنّ إلى عاداتها المنحرفة وتفكر في بدائل أخرى تعوّض من خلالها عاداتها السابقة وحاجاتها الملحّة، فإن منهج التوبة يغدو منهجاً مثالياً وتغدو معالجته طوبائية، تفرض على الإنسان شيئاً يعسر عليه وتلزمه بأمرٍ لا يطيقه وتفترض فيه التسامي على كل أشكال الانحراف التي تتوق إليها طبيعته البشرية،

(١) أنظر فصل: البحوث التمهيدية (الجزء الثاني).

مع أن كثيراً منها يحتاج إلى وقت طويلٍ لإيجاد البدائل عنها، الأمر الذي يخالف فورية التوبة وقاطعيتها.

ولذا فهو هنا ينحو في اتجاه سدّ هذه الفجوة وملء هذا الفراغ من طريق الإيحاء بأن التوبة التي تسدّ منافذ السلوك الاعتيادي وتطوي صورة الماضي الذي يحنّ إليه التائب ليست مطلباً عزيزاً أو ارتقاءً مثالياً، فإن في وفرة ما عند اللّه تعالى عوضاً عن كل ذاهب، وخلفاً لكل فائت، فعنده تعالى من الخير مالا يدرك بإحصاء ولا يتناهى إليه الحصر فقد ورد في الرواية (عن أبي عبد اللّه الصادق عليه السلام - وقد استفتاه رجل من أهل الجبل فأفتاه بخلاف ما يحب، فرأى أبو عبد اللّه عليه السلام الكراهة فيه - :يا هذا أصبر على الحق، فإنّه لم يصبر أحدٌ قطّ لحقٍ إلا عوّضه اللّه ما هو خيرٌ له)[١]، وجاء عن أمير المؤمنين عليه السلام: (الحق كلّه ثقيلٌ، وقد يخففه اللّه على أقوامٍ طلبوا العاقبةَ فَصَبروا نُفوسَهم، وَوَثَقوا بِصِدقِ مَوعُودِ اللّهِ لمنْ صَبرَ واحتَسِبَ، فَكنْ منهم واسْتعِنْ باللّه)[٢]. وجاء عن النبي الأعظم صلى الله عليه وآله وسلم: (مَنْ أعْرضَ عَن مُحرمٍ أبدَلَه اللّهُ عِبادةً تَسُرُّهُ)[٣]، وجاء في الرواية عنه أيضاً صلى الله عليه وآله وسلم: (مَا تَركَ أحدٌ منكم للّهِ شيئاً إلا آتاه اللّهُ مَا هوَ خَيرٌ له مِنه مِنْ حيثُ لا يحتسِبْ)، كما جاء عنه صلى الله عليه وآله وسلم: (لو أنّ السماواتِ والأرضَ كَانَتا رَتقاً عَلى عَبدٍ ثُم اتّقى اللّهَ، لجَعَلَ للّهُ له منهما فرَجاً ومخرجاً)[٤]، إلى غير ذلك من الإرشادات والتوصيات.

وعليه فقوله عليه السلام: **(وَاَنْ تُوَفِّرَ حَظّي مِنْ كُلِّ خَيْرٍ اَنْزَلْتَهُ (تُنَزِّلُهُ) اَوْ اِحسانٍ فَضَّلْتَهُ اَوْ بِرٍّ نَشَرْتَهُ (تنْشُرُهُ) اَوْ رِزْقٍ بَسَطْتَهُ (تَبْسُطُهُ))**[٥] هو من الخطاب التوجيهي الذي يعمق في النفس طلب العوض ويعدها بمزيد الفضل

(١) ميزان الحكمة، باب: الحق، فصل (٨٨٩): الصبر على الحق.

(٢) المصدر السابق، فصل (٨٨٨): ثقل الحق.

(٣) المصدر السابق، فصل (١٣٩٠): الذنب.

(٤) المصدر السابق، باب: التقوى، فصل (٤١٦٧): من يتق اللّه يجعل له مخرجاً.

(٥) المثبت في أقدم النسخ الخطية: (أنزلته، نشرته، فضلته، بسطته) بصيغة الماضي، لا المضارع.

ويوجهها إلى الاستعانة باللّه تعالى طلباً للوفرة من خزائنه والعوض بالخير من عنده.

ويمكن اقتناص المعنى السابق من خلال تعبير الدعاء بـ (**توفّر حظي**) أي نصيبي وما قسمته لي، والتوفير من الوفرة وهي الكثرة. (**مِنْ كُلِّ خَيْر اَنْزَلْتَهُ اَوْ اِحْسان فَضَّلْتَهُ أو بِرٍّ نَشَرْتَهُ اَوْ رِزْق بَسَطْتَهُ**)، والتأمل في هذه العبارات لوحظ فيها:

أولاً: ورودها بصيغة الماضي (**اَنْزَلْتَهُ.. فَضَّلْتَهُ.. نَشَرْتَهُ.. بَسَطْتَهُ**) وهي الصيغة المثبتة في أقدم النسخ الخطية، وهي الأصحّ بحسب السياق التربوي؛ باعتبار أنه يريد أن يجعل له بالتوبة من النصيب المتقدم دون ما سوف يأتي، تشجيعاً له على لزومها والإقامة عليها، ما دام يريد أن يغني شعور الإنسان ويشجعه على هجران واقعه الماضي لقاء ما عند اللّه تعالى من العوض، فإن طلبه الاستدراك على الماضي يكون أولى وأوفق لسياق المسألة من حمله على طلب الخير والرزق والبر المقدّر والآتي.

ثانياً: الترتيب بحسب درجاتها من الأعم والأشمل حتى الأخص، وهو الذي يوافق أيضاً سياق الإغراء والتحبيب في التوبة والدفع لها والإقامة عليها. فقد بدأ بقوله: (**مِنْ كُلِّ خَيْر اَنْزَلْتَهُ**) والخير أعم العوض نزولاً وأيسره استدراكاً وأرجاه استيجاباً، وهو بهذا اللحاظ فيه إيماء إلى أن هجران الواقع السابق موجب (في نفسه) لاستيجاب الخير، وأن في باطن نفس الصبر عن المعصية خير، كما جاء في الخبر عنه عليه السلام: (فَإِنّ في الصّبرِ عَلى مَا تَكرهُ خَيٌر كَثيرُ).

وكذا يقال في عطفه على السابق بقوله: (**اَوْ اِحْسان فَضَّلْتَهُ**)، وفرقه عن السابق فإن فيه ارتقاءً بالطلب، فهو هنا يطلب أن يشمله بإحسانه تعالى الذي يفضل به بعض عباده لخصوصية فيهم وأن يكون في جملة هؤلاء المميزين، وفيه كما ترى إغراء للتائب وحظ له على التوبة حتى لا يفوته الخير الخاص فضلاً عن العام، والعطف بـ (أو) دون (و) يصب في هذا المعنى من حيث أن (أو) تعطي في معناها الإضراب عن الأول والترقي في طلب الرتبة الثانية منه.

بل هو يترقى ليكون مشمولاً بما يبر به الخواص من عباده (**أو بِرٍّ نَشَرْتَهُ**)، وقد يقال هنا: أن التعبير بـ(نشرته) لا يوافق هذا المعنى من طلب البر الخاص، إذ أنه لو أراد ذلك لقال: أو برٍ خصصته! والجواب: أن التعبير بالنشر أوفق في التأميل والرجاء من التخصيص، كما أن لفظ التخصيص لا يناسب في هذا السياق أدب المسألة للّه تعالى التي يعول فيها على كرمه وجوده.

وقوله: (**اَوْ رِزْق بَسَطْتَهُ**)[1] وهي تجري في السياق السابق الذي يريد أن يغريه من جهة التوبة، إذا نظرنا إلى بسط الرزق من جهة شرائط ومؤهلات استيجابه وخضوعه للعناية في التقدير سعة وضيقاً.

٣ - الضمانات:

وإلى جانب البدائل السلوكية، وضع الدعاء ضمانات للتوبة تقيمها على التمسّك من عصف الإحباط وتحفظها على طريق الاستقامة والثبات، فاتبع ما تقدم بقوله: (**اَوْ ذَنْب تَغْفِرُهُ اَوْ خَطأَ تَسْتُرُهُ**)، ذلك أن الدعاء لا يفترض في العبد بعد هذه التوبة القداسة التي لا يشوبها انحراف والعصمة التي لا يدانيها دنس، فالصراع الإنساني يبقى هو الأصل، والتوبة لا تمثل وأداً له وإنما هي عامل تعزيز لحضور العامل الإيماني وسط معتركه. ومن شأن إغفال هذه الحقيقة الاعتقاد بأن التوبة تمثل خروجاً عن ميدان المواجهة وإنهاءً لفصولها، ومن ثم فإن عليه أن يختار في سبيل الحفاظ عليها أحد طريقين: إما أن ينعزل عن الواقع وينكفىء على نفسه، أو أن يستسلم للواقع السيء والمحيط الملوث.. ومن شأن ذلك أن تتحول الممارسات الجزئية والأخطاء الفردية والذنوب الصغيرة إلى مثبطات لعزيمة المرء على إمضاء هذه التوبة ومزلزلة لصمودها ومفتتة لصلابة الاستقامة عليها! فهو ما إن يتصور حياته الحافلة بالمغريات ونفسه المملوءة بالشهوات، الميّالة مع الهوى والأمارة بالسوء وكافة عوامل

---

(١) هذه هي اللفظة الأصح دون (تَبْسُطُهُ)، و(بَسَطْتَهُ) هي المثبتة أيضاً في المخطوطة الأقدم (سنة ٥٠٢هـ) على ما يبدو عند التأمل في رسمها، والذي قد يكون هو مثار التبديل والتصحيف في النسخ اللاحقة.

الإغواء والهدم حتى يصاب بالإحباط والخيبة ويشعر بالضعف والانهزام، الأمر الذي يحتّم على الداعي أن لا يستسلم للواقع المحبط والتهديد المحدق لمجرد وقوعه في الزلات وتلوثه بالخطايا بل عليه أن يستشعر الأمل بتوبة اللّه تعالى و تعزيز ثباته وتعضيد حركته من أجل تحقيق انتصاره على نفسه وعدم انهزامه أمامها، وهذا هو الهدف من اتباع الكلام السابق بقوله: (**اَوْ ذَنْب تَغْفِرُهُ اَوْ خَطَأَ تَسْتُرُهُ**)، وقد جاء في القرآن الكريم ما ينحو نحو هذا العلاج النفسي، في مثل قوله تعالى: ﴿ إِن تَجْتَنِبُواْ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُم مُّدْخَلًا كَرِيمًا ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿ ٱلَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَٰٓئِرَ ٱلْإِثْمِ وَٱلْفَوَٰحِشَ إِلَّا ٱللَّمَمَۚ إِنَّ رَبَّكَ وَٰسِعُ ٱلْمَغْفِرَةِ ﴾[2]، ونلاحظ هنا أيضاً العطف بـ(أو) بين عبارتين مترادفتين في المعنى، فإن المأخوذ فيما يبدو لدى التأمل في قوله: (**اَوْ خَطَأَ تَسْتُرُهُ**) من المعنى، هو التعهد والرعاية أي أن المطلوب ليس هو الستر بما هو هو وإنما هو المغفرة والعفو والصفح الملازم للرضا وعدم الغضب على العبد، فهو يريد نفس المعنى المتقدم بيانه في قوله: (وبرحمتك أخفيته وبفضلك سترته).

والترادف المذكورة والعطف بين الجملتين بـ (أو) جاء من أجل تأكيد المعنى بالإغراء بالتوبة ضماناً للعبد وحياشة له من تسويلات الشيطان بعدم قدرته على الوفاء بالتوبة والاستقامة عليها عندما يبدر منه ذنب هنا أو خطأ هناك، فهو بين يدي رب عظيم التجاوز، واسع المغفرة، عوّاد بالتوبة، وهو بهذا الأسلوب التأكيدي يوحي للداعي أن عوائد توبته وآثارها تشمله بعناية المغفرة عند زلته، وتحوطه بالستر والصون عند معصيته، وهو كما ترى إغراء بالعودة لصراط التوبة والاستقامة عليها!

والملاحظ هنا مجيء صيغ الفعل بالمضارع (**اَوْ ذَنْب تَغْفِرُهُ اَوْ خَطَأَ تَسْتُرُهُ**) الدال على الحال والاستقبال، وهو ما يوافق هدف الدعاء في حث الداعي على

(١) سورة النساء، آية ٣١.

(٢) سورة النجم، آية ٣٢.

ثباته على التوبة وإغرائه عند معصيته بالأوبة، وردّه رداً سريعاً إلى اللّه تعالى، مستدركاً على كل ما من شأنه أن يخرب التوبة أو يزلزل استقامته عليها.

وقد وصفنا هذا المقطع من الدعاء بأنه (مقطع رابط)، على ما تقدّم منّا أن لدينا في الدعاء مقاطع مهمتها الربط بين مراحل الدعاء. ولمّا كانت المرحلة التي تعقب التوبة هي مرحلة التنمية الروحية التي ستأتي بعد ذلك، كان من اللازم التمهيد لهذه المرحلة بما يضمن عدم القفز غير المبرر الذي يحدث فجوة بين المرحلتين.

وبناء على ما تقدم، فإن لهذا المقطع وظيفتين:

الأولى: تشكيل الضمانات والبدائل للتوبة والتأكيد عليها لضمان ثبات التوبة واستقرارها.

الثانية: التمهيد لمرحلة ما بعد التوبة؛ فلك أن تتصوّر انتقالة الدعاء بدون وجود هذا المقطع كيف تبدو مختلّة مفككه، فلاحظ الآن كيف يبدو السياق عندما يقول: (**وَكُلَّ سَيِّئَةٍ اَمَرْتَ بِاِثْباتِهَا الْكِرامَ الْكاتِبينَ الَّذينَ وَكَّلْتَهُمْ بِحِفْظِ ما يَكُونُ مِنّي وَجَعَلْتَهُمْ شُهُوداً عَلَيَّ مَعَ جَوارِحي، وَكُنْتَ اَنْتَ الرَّقيبَ عَلَيَّ مِنْ وَرائِهِمْ، وَالشّاهِدَ لِما خَفِيَ عَنْهُمْ، وَبِرَحْمَتِكَ اَخْفَيْتَهُ، وَبِفَضْلِكَ سَتَرْتَهُ**) ثم يتبع ذلك مباشرة بقوله: (**يا رَبِّ يا رَبِّ يا رَبِّ يا اِلهي وَسَيِّدي وَمَوْلايَ وَمالِكَ رِقّى، يا مَنْ بِيَدِهِ ناصِيَتى يا عَليماً بِضُرّى وَمَسْكَنَتى، يا خَبيراً بِفَقْرى وَفاقَتى يا رَبِّ يا رَبِّ يا رَبِّ أَسْأَلُكَ بِحَقِّكَ وَقُدْسِكَ وَاَعْظَمِ صِفاتِكَ وَاَسْمائِكَ اَنْ تَجْعَلَ اَوْقاتي..**).

فإن في هذا السياق من ثقل الانتقال ما ليس بخاف، فبينما هو يستوهب من اللّه تعالى ذنوبه ويلتمس منه الصفح، ويعمل على تطهير النفس من التعلق بالمعاصي ويقنعها بالتوبة الشاملة، إذا هو يصعدها لأعلى مراقي السمو والقرب الإلهي..! ومن هنا جاء هذا المقطع ليفصل بين التوبة وما بعدها ويهيئها للارتقاء في سلم القرب

وعليه، فيمكن النظر إلى هذا المقطع من زاوية الهدف التوجيهي ، على نحو ما قدمنا من جهة كونه مكملاً لأهداف التوبة ومستدركاً لنواحي قصورها؟ . كما يمكن النظر إليه من زاوية الهدف النفسي بما هو مهيئ لمرحلة الارتقاء في سلم الطموح الإيماني والتنمية الروحية، وهي المرحلة التي ستأتينا في الجزء الرابع والأخير من الكتاب (إن شاء اللّه تعالى) .



بحوث تكميلية

١ - التوجيهية والتفعيلية في الخطابات بين التوصيف والتوظيف

تقدم منّا أن الدعاء يحتوي على مرحلتين رئيسيتين: البناء والهدم، والفصل بين هاتين المرحلتين ليس فصلاً اعتبارياً بل هو فصل واختلاف حقيقي واتجاه مقصود..

فقد ميّزنا فيما سبق بين نحوين من الخطابات في هذا الدعاء: الخطاب التفاعلي والخطاب التوجيهي، وقلنا أن الخطاب الأول يهدف إلى شدّ الدّاعي قلبياً ووجدانياً باللّه تعالى من خلال الخطاب المباشر الذي تنفعل له النفس ويتجاوب معه القلب، فهدفه ربط الداعي إلى جهة المخاطَب وشدّه إليه، أما الخطاب التوجيهي فهو ليس خطاباً مباشراً من العبد إلى ربه تعالى بل هو صياغة إرشادية في الحقيقة ومهمته إصلاح الأفكار والقناعات وتهيئة النفس لتقبّل التغيير..

هذان نوعان من الخطاب يستعملهما الدعاء. ونحن نستطيع أن نميّز بين مرحلتي (الهدم والبناء) المشار إليهما وفقاً لطريقة تصدير الخطاب في كلٍ منهما .. فلاحظ الفرق بين هاتين الفئتين:

الخطاب التوجيهي	الخطاب التفاعلي
(إلهي ومولاي ..)	(يا إلهي وسيدي وربي ...)
(إلهي وربي ...)	(يا إلهي وسيدي ومولاي..)
(إلهي وسيدي ..)	(يا إلهي وسيدي ومولاي وربي)

فهاهنا نحوان من الألقاب أو الأسماء الإلهية؛ ألقاب مجردة من حرف النداء وألقاب مصدرة بالنداء. والاختلاف بينهما ليس مجرد اختلاف شكلي أو فني محض بل هو يتبع شكل الخطاب ووظيفته.. فالخطاب التوجيهي مهمته توجيه الأفكار وتشكيل القناعات، ودور الأسماء المصدّرة له ومهمتها تتمثل في تعزيز المضمون الذي يليها وصياغة الإطار الفكري لها، بينما مهمة الخطاب التفاعلي تصعيد الحالة القلبية وتشكيل الحالة الوجدانية الداخلية، ولهذا تجدها مقترنة بحرف النداء، حيث تغدو مهمة الألقاب أو الأسماء الإلهية المصدّرة بها هي المساعدة في الوصول بمضامين هذا الخطاب لأهدافها المحددة.. وهو يهدف إلى خلق حالة من التفاعل القلبي والوجداني المشفوع بالحب من أجل اجتثاث منابت الجحود والعناد والوصول إلى أعمق نقطة في الذات وتفكيك منشأ المشكلة واستئصال الداء، فالخطاب هنا خطاب مباشر من العبد إلى ربه تعالى.

وعندما نستقرأ الدعاء نجد أن القسم الأول من الدعاء والذي يحمل على عاتقه الهدم (أو الإعداد) تغلب عليه **الخطابات التوجيهية** بصورة واضحة وظاهرة لمّا كان مهمتها إعداد الداعي نفسياً وتسهيل عملية التغيير وذلك من خلال التوجيه والتبصير العقلي الذي يعبر بالداعي ضمن عدة فصول ومحطات هي: (استحضار المشهد الروحي) إلى (تفكيك الأطر النفسية) ثم (الاعتراف) وكلّها فصول تخاطب الأفكار وتعدّل القناعات وتتدخل حول مشكلة أساسية هي التبصير والوعي والشهادة على الواقع السابق من أجل إعداد الداعي إلى مرحلة تالية هي مرحلة (المعالجة) في اتجاه البناء الروحي.

فيما نلاحظ القسم الثاني من الدعاء والذي يحمل على عاتقه مهمة الإصلاح أو البناء، تغلب عليه **الخطابات التفاعلية** باعتبار أن الوظيفة هنا تتجه إلى إصلاح الواقع النفسي أو ما يصطلح عليه بعض المفكرين بـ (مضاعفة الجهد لتليين الجهاز العصبي)[1] لإكمال مشوار المعالجة.

---

(١) العلاج النفسي وتعديل السلوك بطريقة الأضداد، يوسف مدن، ص ٣٢.

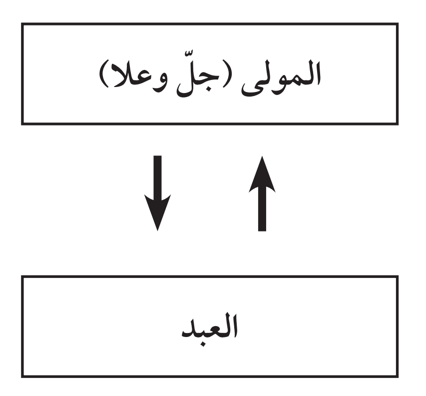
ويشهد لما تقدّم أن الخطابات في المرحلة الأولى لمّا كانت تسير في اتجاه التوجيه والتبصير، كما قدّمنا، فإننا نلاحظ أنها تفتتح بالأسماء الإلهية مجردة من حرف النداء، نحو (إلهي ومولاي أجريت عليّ..، إلهي وربي من لي غيرك..)، بينما نلاحظ الخطابات في المرحلة الثانية وهي (مرحلة البناء) لمّا كانت تسير في اتجاه التغيير الروحي معتمدة على مخاطبة الوجدان وتهدف لإيجاد حالة من التفاعل النفسي والتجاوب الروحي، صدّرت الألقاب الإلهية فيها بصيغ النداء (يا إلهي وسيدي ومولاي) أو (يا إلهي وسيدي وربي) وما شابه.

والبحث في هذه الناحية بحث دقيق ينبغي الإفاضة فيه بشيء من التفصيل، ويبتني على التفريق بين الخطاب التوجيهي والخطاب التفاعلي، فإن الخطاب التوجيهي خطاب عقلي بينما الخطاب التفاعلي خطاب قلبي. والخطاب التوجيهي لأنه خطاب عقلي يحتاج إلى معززات للإقناع ومبررات القبول، كما أنه خطاب مشافهي أو خطاب مواجهة، بينما الخطاب التفاعلي خطاب إيحائي تمريري يحتاج إلى معززات الربط الوجداني بمضامين الخطاب. الخطاب التوجيهي خطاب مسموع بينما الخطاب التفاعلي خطاب مهموس يتحدث إلى الآخر بهمس نفسي لا يقبل المشاركة، كما أنه يتحرك من وراء الصخب الخارجي ويحتاج إلى جوٍ صامت، بعكس الخطاب التوجيهي الذي هو خطاب علني تشاركي.

وبعبارة أوضح، فإننا عندما نتأمل هذا الدعاء المبارك، فإننا نلحظ نحوين من الصياغة: صياغة التوجيه العقلي وصياغة التفاعل النفسي. ومهمة الأولى (أي غير المقترن بحرف النداء) توجيه المعاني الفكرية والمساهمة في حلحلة الأفكار والرواسب السابقة التي تقف عائقاً عن تقبل التغيير، بينما مهمة الخطاب الثاني شدّ الحالة النفسية والقلبية باللّه تعالى. ويتذكر القارئ أننا ميزنا فيما مضى[١] بينهما بكون أحدهما خطاب نازل (وهو التوجيهي)،

(١) (في الجزء الأول من هذا الكتاب).

في حين أن الآخر خطاب صاعد (وهو التفاعلي). ومثلنا لهما على النحو التالي:



فالخطاب النازل (من اللّه تعالى إلى الداعي) هو التوجيهي، بينما الخطاب الصاعد (من العبد إلى اللّه تعالى) هو التفاعلي[١].

وتقتضي الصياغة الأولى للخطاب التوجيهي أن تكون المعززات منفصلة عن المضمون، فلاحظ قوله: **(إلهي ومولاي)** أن الكلام لمّا جاء من أجل إقناع غير مباشر للداعي وتوجيهٍ له بقبول الكلام الذي سيأتي بعده، أردف هذا المعنى بقوله: **(أجريت عليّ حكماً.. الخ)** فالكلام فيه إفهام للداعي بأن اللّه تعالى لأنه (إلهٌ) له أولوية الطاعة ومولى يسيّر عباده في طريق الوصول إليه، كان من شأن ذلك أن يجري عليهم حكم التكليف وينصبهم له ويسوقهم في مضماره. والكلام هنا مسوق من أجل تسويغ الاعتراف من خلال إعادة التأطير والإسناد، فالعملية عملية إقناعية يثبّت فيها ركائز جديدة للذنب ويشتت المسئولية عنه! وعليه فإن الكلام لما كان غرضه التوجيه كان من الأهمية تصديرها بالألقاب مجردة من أداة النداء من أجل أن تشكّل الخلفية الفكرية التي يصدّر عنها خطاب العبد لربه، تعالى وذلك لأن هذه الأسماء في حال تجردها تعطي دلالة الصفة، وهو هنا لو أثبت حرف النداء، فقال: يا إلهي ومولاي أجريت عليّ حكماً.. لكان

(١) وسيأتينا بعد ذلك فلسفة الدعاء على أساس هذه النظرة الثنائية.

يخرج الكلام عن سياق التوجيه والإرشاد إلى سياق الاعتراض والاحتجاج، بينما هو في حال تجرّده يتّخذ شكل الامتنان ويجري في سياقه!.

أما عندما نأتي إلى الجانب التفاعلي الذي يحرّك مكامن الحب ومضامين العشق فإنه يبدأها بقوله: (**يا اِلـهي وَسَيِّدي وَرَبّي**) بتصدير حرف النداء قبله، وحرف النداء هنا يعمل على تعزيز الارتباط بين العبد وربه ليقول بعد ذلك: (**أتراكَ مُعَذِّبي بِنارِكَ بَعْدَ تَوْحيدِكَ**..) حيث نلاحظ أن هذا المقطع لا يقدم معلومة جديدة أو يحاول إعادة صياغة لمعنى من المعاني بل هو يحرك مشاعر الحب فقط من طريق طرح افتراض هو على شكل سؤال مفاده الاستبعاد لا تقرير حقيقية. والدّعاء لمّا كان يسلك إلى إثارة الحب من طريق الاستفهام (على نحو ما تقدم) كان من الضروري إخراج هذا التساؤل عن معنى الاعتراض بتصديره بجملة من الأسماء الإلهية التي تأطّر مضامين الخطاب ومحتواه بما يبعده عن الاعتراض المذكور، إلى جانب الحاجة إلى تصدير هذه الأسماء بأداة النداء (يا) باعتبار أن من شأن النداء أن يخلق حالة من التفاعل النفسي والوجداني، ولا يبقى الكلام أفكاراً تتردد في عقل الداعي فحسب! بعكس ما رأيناه سابقاً من قوله: (إلهي ومولاي، أجريت عليّ حكماً..) فإن المطلوب أن تتحرك هذه المضامين في عقل الداعي لتفهمه فلسفة التكليف وتعيد إسناد الفعل التكليفي بما يضمن استجابة الداعي النفسية للاعتراف، ومن أجل ذلك كلّه كان من الضروري أن تفصل عن حرف النداء وتتّخذ صفة المناجاة الفكرية، تماماً كما يتفكر الإنسان مع نفسه في صنع اللّه تعالى إليه، في جوٍ من العزلة والوحدة؛ فيشعر من خلال تأمل صفاته تعالى وأسمائه بجميل صنعه وحسن هدايته. وخلافاً للخطاب التوجيهي السابق، نلاحظ إثبات أداة النداء في قوله: (يارب، وأنت تعلم ضعفي..) لمّا كان الخطاب (تفاعلياً) يهدف إلى استشعار الضعف نفسياً بما يؤثر وجدانياً في تجاوب الداعي وخضوعه، فهو تصوير للاستغاثة الموجبة لاستشعار الضعف.

ونصادف مثل هذا اللفتة في أدعية أخرى، نحو ما جاء في دعاء أبي حمزة الثمالي: (**يارَبِّ هذا مَقامُ مَنْ لاذَ بِكَ وَاسْتَجارَ بِكَرَمِكَ وَأَلِفَ إِحْسانَكَ**

وَنِعَمَكَ..)[1] حيث المطلوب هنا اخضاع القلب لمضمون هذا الكلام وإشعاره بتألف قلبه لكرم اللّه تعالى وانبساطه لإحسانه، بينما نلاحظ الجانب التوجيهي في مثل دعاء عرفة عندما يقول الإمام الحسين صلوات اللّه عليه: (لَكَ الْحَمْدُ كَما خَلَقْتَنى فَجَعَلْتَنى خَلْقاً سَوِيّاً رَحْمَةً بى، وَقَدْ كُنْتَ عَنْ خَلْقى غَنِيّاً، رَبِّ بِما بَرَأْتَنْى فَعَدَّلْتَ فِطْرَتى، رَبِّ بِما اَنشَأْتَنى فَاَحْسَنْتَ صُورَتى، رَبِّ بِما اَحْسَنْتَ اِلَيَّ وَفى نَفْسى عافَيْتَنى، رَبِّ بِما كَلاَتَنى وَوَفَّقْتَنى، رَبِّ بِما اَنَعْمَتَ عَلَيَّ فَهَدَيْتَنى، رَبِّ بِما اَوْلَيْتَنى وَمِنْ كُلِّ خَيْر اَعْطَيْتَنى..) حيث تلاحظ أن سياق هذه المعاني سياق امتنان؛ يسوقها الدعاء سياق الاستحضار الذهني والتأمل الفردي، وليس الشكر المباشر! ولذا فهي أبلغ من قوله: يا ربّ بما أحسنت إلي وفي نفسي عافيتني.. الخ. فإخراج الكلام مخرج الخطاب من شأنه أن يشتت الذهن ويجعله في حالة نظرٍ إلى المخاطب والحوار معه بما يبعده عن التأمل في نفس مضمون الكلام.

ويشهد لهذا المعنى من الاختلاف ايضاً ما جاء في قوله: (**وَلَيْتَ شِعْري يا سَيِّدي وَإِلـهي وَمَوْلايَ أتسلط النّارَ عَلى وُجُوه خَرَّتْ لِعَظَمَتِكَ ساجِدَةً..**) فإن التصدير بهذه الأسماء الإلهية بعينها، وبهذا الترتيب، من شأنه أن يضع الداعي في الإطار الفكري المناسب لجهة الخطاب وأهدافه، فإن هذه الأسماء لو جرّدت من حرف النداء لفترت حرارة الكلام، وقدرته على إحداث التجاوب القلبي والعتاب الوجداني الرقيق الذي يستثير الشوق ويفعّل الحب. كما نلاحظ أن نفس هذه الأسماء تجعل الكلام بعيداً عن الاعتراض والإدلال.

وكذا نلاحظ هذه الخاصية أيضا في قوله: (**اِلـهي وَرَبّي مَنْ لي غَيْرُكَ أَسْأَلُهُ كَشْفَ ضُرّي وَالنَّظَرَ في أمري**) باعتبار أن هدفه هو توجيه الداعي إلى استشعار انحصار جهة الحل عنده وإلجائه إليه تعالى، بينما هو لو قال: يا إلهي وربي من لي غيرك.. لخرج الكلام مخرج التشكي وربما الاعتراض الذي يشتت ذهن الداعي ويضيّع الفكرة المقصودة، بينما المطلوب هنا استشعار معونة اللّه عند

---

(١) مفاتيح الجنان، الشيخ عباس القمي رحمه الله، دعاء السحر الكبير.

هذه النقطة التي تفصل بين مرحلتين هما: استحضار مساحة السلوك المستهدف بالتغيير وتحضيره للاعتراف.

وإلى هنا فقد لا يستسيغ بعض القرّاء هذا النحو من التفصيل والتدقيق وقد يرمي هذا النحو من التفصيل بأنه تعمّق لا طائل وراءه (على أحسن الفروض) أو لا ثمرة ترتجى منه. لكننا، وما دمنا نبحث في المنحى التربوي للدعاء، نجد لزاماً علينا أن نبين عن هذه المعاني الأصيلة، على أننا لو ذهبنا شوطاً أبعد في التفصيل لبان لنا فرق مهم تتجلى من وراءه دقة كبيرة في سوق الخطاب وانتقائية ألفاظه، وهي وأن بدت شكلية في الظاهر إلا أنها تبين عن احترافية قيادية عالية الأداء.

ومما يشهد لادعائنا السابق، ما نلاحظه في قوله: (**اِلهى وَسَيِّدى فَأَسْأَلُكَ بالقدرة الَّتى قَدَّرْتَها، وَبِالْقَضِيَّةِ الَّتي حَتَمْتَها وَحَكَمْتَها وَغَلَبْتَ مَنْ عَلَيْهِ اَجْرَيْتَها اَنْ تَهَبَ لي.. الخ**)، فإن الدعاء لما أراد أن يخرج التوبة في شكل صياغة مشاعرية واعية تتناول الجانب النفسي الوجداني والعقلي الواعي، فقد أسس أولاً بإشعار الداعي بحتمية الجزاء وفصل القضاء بتعذيب الجاحد وتخليد المعاند، قضاء لا معدِل عنه، لكنه أشعر بأنه لا يضيع إيمان المؤمن ولا يساويه في الجزاء مع غيره. ثم جاء بعدها هنا ليوجه الداعي ليؤسس توبته على أساس الاستيهاب والضراعة باستنقاذه من يمين القضاء المبرم بما سلف من وعده للمؤمن.

وأنت تلاحظ أن هذا السؤال لما كان يراد له أن يكون مؤسساً على أساس الخوف والرجاء فقد جاء متضمناً الإشعار بالمسؤولية من جهة، إلى جانب إردافه بما يشعر بالاستكانة لاستيهاب ذنوبه، فكانت هذه المزاوجة بين (إلهي وسيدي). والمسألة لما كان يراد لها أن تلامس الجانب الوجداني الداخلي، فقد ألغى (حرف النداء)، وصيّر الخطاب في ضمن الدائرة المشاعرية والهمّ النفسي! فلو قال: يا إلهي وسيدي، فأسألك بالقدرة.. الخ، لفقد الخطاب جذبه القلبي وفترت حرارته النفسية، فهو يغدو بذلك سؤالاً مجرداً من قدرته التأثيرية!

ونلخص مما تقدم إلى أن الدعاء يُعني بالتفريق بين لونيين من الخطاب:

(العقلي والنفسي) أو (التوجيهي والتفاعلي) حيث يتطلب الأمر في الأولى الانفصال عن الحالة النفسية والمشاعر، فيما يتطلب الثاني الارتباط النفسي بين الداعي وربه تعالى ولذا فهو يأتي مرتبطاً بحرف النداء..

إذاً كلّما وجدنا الربط بحرف النداء عرفنا أن الخطاب نفسي تفاعلي يتجه نحو الارتقاء والقيادة القلبية، بينما العكس في الخطاب العقلي الموجه[١].

وبالجملة فإن لدينا مرحلتين أساسيتين في الدعاء هما: التحضيرية والإجرائية أو مرحلتي الهدم والبناء أو التوصيف والتوظيف .. تتّسم الأولى بالشرح والتوجيه وهي لذلك تصدّر بالخطابات مجردة، بينما هي في المرحلة الثانية التي تتسم بخلق حالة التفاعلية وهي لذلك مصدّرة بأدوات الربط (حرف النداء).

وعليه، فالفارق بينهما فارق وظيفي دقيق يتصل بالأثر النفسي للكلام في ذاته، فإن الكلام بما هو مفصح عن المعاني العقلية يريح القلب لكن الصمت بما يوفره من هدوء على المستوى النفسي يريح العقل. أي أننا هنا نميز بين كلام خارجي وكلام داخلي، الكلام الخارجي يعنى بمعالجة الشأن العقلي ومن هنا فهو خطاب موجه من الخارج نحو الإنسان يحاكم فيها الآراء والأفكار، أما الخطاب التفاعلي فليس مطلوب منه سوى التفاعل القلبي الوجداني، وفيه يخاطب الإنسان ربه، والخطاب في الواقع إشعار نفسي في هذه الحالة، وهذا الخطاب مهمته الإخضاع النفسي، وهذا أحد أوجه الدقة والحكمة التي تكتنف هذا الدعاء في منهجه القويم.

---

(١) والسر في هذا المعنى أن التفكير الذاتي يتطلب السكوت والصمت وقطع الارتباط بالخارج، فالمهموم عادة ما يضطر لمغادرة الجو الصاخب والخلود إلى الوحدة، بينما في الخطاب الموجه وباعتبار أنه خطاب حواري يعنى بمعالجة الأفكار، فهو يتطلب من الداعي أن يركز على الفكرة المطروحة خارجاً ويستمع إليها، والمقاطع التي رأيناها تتصدرها الأسماء الإلهية من دون النداء تهدف إلى وضع هذه الأسماء أو الألقاب الإلهية موضع التفكير في معناها دون الاتحاد والاتصال والتوحد والتفاعل الوجداني معها.

٢ - مناط العقوبة ومعيار الجزاء (كلام للسيد العلامة، قدس سره)

كنا قد أشرنا في مطاوي البحث في قوله عليه السلام: (**فَبِالْيَقينِ اَقْطَعُ لَوْلا ما حَكَمْتَ بِهِ مِنْ تَعْذيبِ جاحِديكَ، وَقَضَيْتَ بِهِ مِنْ اِخْلادِ مُعانِديكَ** ..) أن الدعاء ينيط العقوبة بالجحود والعناد ويجعلها معيار الاستحقاق والجزاء على المخالفة، وهاهنا كلام للسيد العلامة الطباطبائي قدس سره في كتابه (الإنسان والعقيدة) في (رسالة الولاية) حيث يقول: (إذا تتبعنا الكتاب والسنة، وتأملنا فيها تأملاً وافياً، وجدنا أنّ المدار في الثواب والعقاب هو الإطاعة والانقياد والتمرّد والعناد، فمن المسلم المحصل منهما أن المعاصي حتى الكبائر الموبقة لا توجب عقاباً إذا صدرت ممن لا يشعر بها أو من يجري مجراه، وأن الطاعات لا توجب ثواباً إذا صدرت من غير تقرّب وانقياد إلا إذا كانت ممن الانقياد ملازم لذاته كبعض الاخلاق الفاضلة الشريفة .. وكذا مراتب الطاعة والمعصية تختلف حسب اختلاف الانقياد والتمرد اللذين تشتمل عليهما.

فقد ورد (أفضل الأعمال أحمزها)، وورد متواتراً في متفرقات أبواب الطاعات والمعاصي اختلاف مراتبها فضلاً وخسّة، وثواباً وعقاباً ..

وحيث أن السعادة والشقاوة تدوران مدارهما، فلهما عرض عريض بحسب المراتب الموجودة من الانقياد والتمرّد.

ومن هنا يظهر أن المختصّ من السعادة بالمنتحل بدين الحق، إنما هو كمالها، وأما مطلق السعادة فغير مختصّ بالمنتحل بدين الحق، بل ربما وجد في غير المنتحل أيضاً، إذا وجد فيه شيء من الانقياد، أو فقد شيء من العناد بحسب المرتبة[1] .. وذلك كما ورد في كسرى وحاتم أنهما غير معذّبين لوجود صفتي العدل والجود فيهما.

وفي الخصال: عن الصادق، عن أبيه، عن جدّه، عن علي عليه السلام، قال: (إن

(١) ومعنى كلام السيد العلامة قدس سره أن الجنة والنار لا تختص بمن يدين بدين الحق أو مذهب الحق، بل قد تلحق السعادة بغير المسلم، نعم التمتع بكمال السعادة لا يحصل إلا لمن دان بكمال دين الحق كما أن المسلم قد تناله الشقاوة لعناده للحق.

للجنة ثمانيةَ أبوابٍ، بابٌ يدخل منه النبيونَ والصديقونَ، وبابٌ يدخلُ منه الشهداءُ والصالحونَ، وخمسةُ أبوابٍ يدخلُ منها شيعتنا ومحبونا .. وبابٌ يَدخلُ منه سائرُ المسلمينَ، ممن يشهد أن لا إله إلا اللّه ولم يكنْ في قلبه مثقالُ ذرةٍ من بُغضنا أهلَ البيت).

وفي تفسير القمّي، مسنداً عن ضريس الكناسي، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: قلت له، جعلت فداك، ما حال الموحدين المقرين بنبوة محمدٍ صلى الله عليه وآله وسلم من المذنبين الذين يموتون وليس لهم إمام، ولا يعرفون ولايتكم؟ فقال: (أما هؤلاء، فإنهم في حفرهم لا يخرجون منها، فمن كان له عملٌ صالح، ولم يظهر منه عداوة، فإنه يُخدّ له خدّاً إلى الجنة التي خلقها اللّه بالمغرب، فيدخل عليه الرَّوحُ في حفرته إلى يوم القيامة، حتى يلقى اللّه ، فيحاسبه بحسناته وسيئاته فإما إلى الجنة وإما إلى النار، فهؤلاء المرجوّن لأمر اللّه) قال: (وكذلك يُفعلُ بالمستضعفين والبلْهِ والأطفالِ وأولادِ المسلمينَ الّذين لم يبلغوا الحُلُمَ، وأمّا النصّابُ من أهل القبلة، فإنه يُخدّ لهم خداً إلى النار التي خلقها اللّهُ في المشرق، فيدخلُ عليهم اللّهب والشررُ والدّخان وفوراتُ الحميم إلى يوم القيامة، ثم بعدَ ذلك مصيرهم إلى الجحيم). وفي دعاء كميل: **(فَبِالْيَقينِ اَقْطَعُ لَوْلا ما حَكَمْتَ بِهِ مِنْ تَعْذيبِ جاحِديكَ، وَقَضَيْتَ بِهِ مِنْ اِخْلادِ مُعانِديكَ لَجَعَلْتَ النّارَ كُلَّها بَرْداً وَسَلاماً وَما كانَت لِاَحَد فيها مَقَرّاً وَلا مُقاماً لكِنَّكَ تَقَدَّسَتْ اَسْماؤُكَ اَقْسَمْتَ اَنْ تَمْلَاَها مِنَ الْكافِرينَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنّاسِ اَجْمَعينَ، وَاَنْ تُخَلِّدَ فيهَا الْمُعانِدينَ)**(١)

(١) الإنسان والعقيدة (رسالة الولاية)، السيد محمد حسين الطباطبائي، ص ٢٣٤-٢٣٦، وهذا يعني أن العناد والجحود هو المانع من دخول الجنة لمن لم يقل بولايتهم عليهم السلام. وعليه فالسيد العلامة يرى أن كل من لم يتمكن من الوصول أو التعرف على المعارف الدينية لأي سبب أو علة يعتبر من القاصرين، وهذا التقسيم أو التصنيف يشمل الكافرين القاصرين، أما شرط القصور لاستثناء الكافرين القاصرين من مطلق العذاب والوعيد الإلهيين، فمذكور في القرآن الكريم. وهو يعني بالكافرين القاصرين غير المؤمنين بالأديان السماوية، أي أن جميع المتدينين (في الأديان السماوية) لا يعتبرون كافرين بالحكم المطلق للإيمان (وإن كانوا كافرين من الناحية الفقهية). لكن بعض المفكرين المسلمين لا يوافقون على الرأي المذكور فهم يرون أن العقائد الدينية للأديان الأخرى أضحت باطلة وغير حقة، ولذلك، فإن عدم شمول أصحاب تلك الأديان العذاب الإلهية يعود إلى الرحمة الإلهية والفضل الرباني، ولا يمثل ذلك بأي شكل من الأشكال دليلاً على حقانية تعاليمهم أو صدق عقائدهم، خلافاً لما يذهب =

وما يفهم من كلام السيد العلامة قدس سره أنه وإن كان يوافق علماء الطائفة في دخالة ولاية أهل البيت في أعمال المكلفين، إلّا أنه يستفيد من الروايات أن الولاية شرط في القبول دون مطلق الصحة وأن السعادة المشروطة بالموافاة بالولاية هي كمال السعادة لا مطلق التلبس بها كما يذهب لذلك طائفة أخرى حيث فهموا أن دخالة الولاية في أعمال المكلفين هي من جهة (نفي صحة العمل من دون الموافاة بالولاية)[1].

٣ - أبعاد العقوبة الإلهية

قد عرفنا فيما سبق حرص الدعاء على إيراد العقوبة والتهديد بها مجردة من كل شوائب الانتقام، ويجدر هنا أن نتعرف على أبعاد العقوبة الإلهية.

فمن ذلك أن قانون العقوبة الإلهية قانون يصدر عن الرحمة الإلهية لما كانت الرحمة هي أعم الأسماء ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾[2]، (ومن هنا يظهر أن بين نفس الأسماء سعة وضيقاً وعموماً وخصوصاً على الترتيب الذي بين آثارها الموجودة في عالمنا، فمنها خاصة ومنها عامة، ومنها كلية ومنها جزئية .. فللأسماء عرض عريض ..ثم تأخذ في السعة والعموم، ففوق كل أسم ما هو

= له قدس سره حيث يرى: أن نجاة وفوز أتباع الأديان الأخرى يكون بمقدار حصولهم على الحقانية أو الحظ النابع من تجلي الوحدة الدينية الحقة في شريعة ما، فمن (وجهة نظره العرفانية الفلسفية) فإن الأديان السماوية والسنن الإلهية تمثل مراتب تفصيل الوحي وتجليات الحقيقة الواحدة وهي الإسلام. وهو (رضوان اللّه عليه) يعتمد في كل ما تقدم رؤية تقوم على أن (هداية الإنسان ونجاته وفلاحه كل ذلك هو نتيجة قهرية أو تكوينية للعقائد الحقة والأعمال الصالحة له (ويضيف العلامة) والعملية لها ارتباط بالنفس الإنسانية من جهة أنها تثبّت فيها علوماً راسخة أو أحوالاً تؤدي إلى ملكات راسخة، وهذه العلوم والملكات تكون صوراً للنفس الإنسانية تعين طريقها إلى السعادة والشقاوة والقرب والبعد من اللّه سبحانه وتعالى، فإن الإنسان بواسطة الأعمال الصالحة والاعتقادات الحقة الصادقة يكتسب لنفسه كمالات لا تتعلق إلا بما هي له عند اللّه سبحانه من القرب والزلفى والرضوان والجنان، وبواسطة الأعمال الطالحة والعقائد السخيفة الباطلة يكتسب لنفسه صوراً لا تتعلق إلا بالدنيا الداثرة وزخارفها الفانية)، أنظر كتاب: محمد حسين الطباطبائي مفسراً وفيلسوفاً، ص(٣٩٦ - ٤٠٤).

(١) وقد تناول هذا المعنى بشي من المناقشة العلامة السيد منير الخباز في كتابه (ميثاق الإمامة في آية الولاية)، ص ٢٠٢.

(٢) سورة الأعراف، أية ١٥٦.

أوسع منه وأعم حتى تنتهي إلى الاسم الأكبر)[١].

وعليه فإن العقاب هو رحمة منه تعالى، فإن العقاب هو الوجه الآخر للعمل وذلك (بلحاظ أن الأعمال تتجسم يوم القيامة، فالصلاة مثلاً تخلع الصورة الدنيوية وهي الركوع والسجود والتسبيح، وتلبس الصورة الأخروية وهي كونها نهراً أو قصراً في الجنة، والمعصية أيضاً تتحول في الآخرة إلى قطعة من الجحيم، وهو المعبر عنه بتجسّم الأعمال المشار إليه بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾، ولذلك فإن تحول المعاصي والكفر إلى عذاب وجحيم، نوع من إفاضة الوجود وصورة من صور الرحمة الفعلية، كتحول البذرة إلى شجرة وتحول الماء إلى بخار، فإن مقتضى الرحمة أن تؤثر الخصائص الكامنة في الموجود في تحوله لصورة أخرى تنسجم مع هذه الخصائص)[٢].

إلى ذلك فإن الحكمة من خلق الخلق لما كان هو تجلي الخالق لها وتعرفها عليه كما في الحديث القدسي (فخلقت الخلق لكي أعرف)، وبما أن العبادة هي أفضل طريق لمعرفة الباري عز وجل واستجلاء نوره، لذلك قال تبارك وتعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[٣]، بل إنه تعالى تجلى لكل مخلوق تجلياً ذاتياً منذ خلقه، قال عزّ وجلّ: ﴿ٱلَّذِىٓ أَعْطَىٰ كُلَّ شَىْءٍ خَلْقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ﴾[٤]، والمقصود بالتجلي الذاتي: أنه تجلى لكل موجود من خلال خاصية وجودية في ذاته كما ورد في الرواية المباركة: (الطريق إلى اللّه بعدد أنفاس الخلائق.. وبناء على ذلك فقد تجلى اللّه للكافرين في الدنيا من خلال بعض صفاته.. كما تجلى تعالى للكافر في البرزخ والآخرة من خلال صفة العدل وصفة الحكمة. (وعليه فإنه) من مظاهر رحمة اللّه بالكافر تجليه له من خلال صفة العدل وصدق الوعيد والحكمة ونحو ذلك، فإن مقتضى الرحمة العامة إيصال كل مخلوق

(١) الميزان في تفسير القرآن، العلامة الطباطبائي، ج ٨، ص ٣٥٤.

(٢) (بحوث قرآنية) على ضفاف سورة القدر، تقريراً لأبحاث العلامة الحجة سماحة السيد منير الخباز، ص١٦٩.

(٣) سورة الذاريات، آية ٥٦.

(٤) سورة طه، آية ٥٠.

للهدف الذي وجد من أجله، فإيصال الشجرة إلى الثمرة رحمة وإيصال الشمس لمستقر لها رحمة، وإيصال الكافر لمعرفة ربه من خلال تعذيبه المجسد لصفة العدل والصدق والحكمة، رحمة بالكافر أيضاً لأن الهدف من وجوده هو تعرفه على ربه، قال الحق تقدّست أسماؤه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَٰقِيهِ﴾[١]، بل إن كمال كل مخلوق بمعرفته بربه، فكمال الكافر بتعذيبه الذي هو الطريق لمعرفته بربه، وكما أن عقابه رحمة به، فهو رحمة بالمؤمنين، لتعرفهم على ربهم عزّ وجل من خلال هذه الصفة..)[٢]. وسيتضح لنا لاحقاً[٣] تصوّر آخر لخيرية العقوبة ترتبط بفلسفة التكليف وغاياته.

٤ - في (القضاء والقدر) ..

قلنا في مطاوي الشرح فيما سبق أن مرجع (القدرة) و(القضية) التي يقسم بهما الدعاء يعود إلى المعنى التشريعي للقضاء والقدر في عالم التشريع، وأن هذا هو ما يستفاد من بعض الروايات التي صورت التشريع في عالم الجعل وسنّ الثواب والعقاب بالقدر المقدر وأعطت للجزاء على الأعمال من حيث ترتّب العقوبة عليه معنى القضاء. فمن ذلك ما روي أنه (لَمَّا قَدِمَ عَلِيٌّ مِنْ صِفِّينَ قَامَ إِلَيْهِ شَيْخٌ مِنْ أَصْحَابِهِ، فَقَالَ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ أَخْبِرْنِي عَنْ مَسِيرِنَا إِلَى أَهْلِ الشَّام بِقَضَاءٍ وَقَدَرٍ؟ فَقَالَ عَلِيٌّ: وَالَّذِي فَلَقَ الْحَبَّةَ وَبَرَأَ النَّسَمَةَ مَا قَطَعْنَا وَادِيًا، وَلا عَلَوْنَا تَلْعَةً إِلا بِقَضَاءٍ وَقَدَرٍ، فَقَالَ الشَّيْخُ: عِنْدَ اللَّهِ احْتَسِبُ عَنَائِي، فَقَالَ عَلِيٌّ: وَلِمَ؟ بَلْ عَظَّمَ اللَّهُ أَجْرَكُمْ فِي مَسِيرِكُمْ وأَنْتُمْ مُصَعَّدُونَ، وَفِي مُنْحَدِرِكُمْ وَأَنْتُمْ مُنْحَدِرُونَ، وَمَا كُنْتُمْ فِي شَيْءٍ مِنْ أُمُورِكُمْ مُكْرَهِينَ، وَلا إِلَيْهَا مُضْطَرِّينَ. فَقَالَ الشَّيْخُ: كَيْفَ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْقَضَاءُ وَالْقَدَرُ سَاقَنَا

---

(١) سورة الانشقاق، آية ٦.

(٢) المصدر السابق، ص(١٦٩-١٧٠).

(٣) ومن هنا يتضح لنا وجه أخذ الدعاء صفة التقدّس قيداً في توجيه القسم الإلهي في الحكم بتعذيب الكافرين وتخليد المعاندين في قوله: (لكِنَّكَ تَقَدَّسَتْ اَسْماؤُكَ اَقْسَمْتَ اَنْ تَمْلاَها مِنَ الْكافِرينَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنّاسِ اَجْمَعينَ، وَاَنْ تُخَلِّدَ فيهَا الْمُعانِدينَ)، من جهة تعاليه عن حيثيات الانتقام وشوائب النقص والحاجة، وصدوره عن جهة الهداية والرحمة العامة (كما سيأتي أيضاً

إِلَيْهَا؟ قَالَ: وَيْحَكَ لَعَلَّكَ ظَنَنْتَهُ قَضَاءً لازِمًا وَقَدَرًا حَتِمًا، لَوْ كَانَ ذَلِكَ لَسَقَطَ الْوَعْدُ وَالْوَعِيدُ، وَلَبَطُلَ الثَّوَابُ وَالْعِقَابُ، وَلا أَتَتْ لائِمَةٌ مِنَ اللَّهِ لِمُذْنِبٍ، وَلا مَحْمَدَةٌ مِنَ اللَّهِ لِمُحْسِنٍ، وَلا كَانَ الْمُحْسِنُ أَوْلَى بِثَوَابِ الإِحْسَانِ مِنَ الْمُذْنِبِ، ذَلِكَ مَقَالُ إِخْوَانِ عَبَدَةِ الأَوْثَانِ، وَجُنُودِ الشَّيْطَانِ، وَخَصْمَا الرَّحْمَنِ، وَهُمْ قَدَرِيَّةُ هَذِهِ الأُمَّةِ وَمَجُوسُهَا، وَلَكِنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَمَرَ بِالْخَيْرِ تَخْيِيرًا، وَنَهَى عَنِ الشَّرِّ تَحْذِيرًا، وَلَمْ يُعْصَ مَغْلُوبًا، وَلَمْ يُطَعْ مُكْرَهًا، وَلَمْ يَمْلِكْ تَفْوِيضًا، وَلا خَلَقَ السَّمَواتِ وَالأَرْضَ وَمَا أَرَى فِيهِمَا مِنْ عَجَائِبِ آيَاتِهِمَا بَاطِلا (ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ). قَالَ الشَّيْخُ : يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ فَمَا كَانَ الْقَضَاءُ وَالْقَدَرُ الَّذِي كَانَ فِيهِ مَسِيرُنَا وَمُنْصَرفُنَا؟ قَالَ: ذَلِكَ أَمْرُ اللَّهِ وَحِكْمَتُهُ، ثُمَّ قَرَأَ عَلَيَّ: (وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلا إِيَّاهُ)، فَقَامَ الشَّيْخُ تِلْقَاءَ وَجْهِهِ ثُمَّ قَالَ:

أَنْتَ الإِمَـامُ الَّذِي نَرْجُو بِطَاعَتِهِ ... يَوْمَ النُّشُـورِ مِـنَ الرَّحْمَـنِ رِضْوَانا
أَوْضَحْتَ مِنْ دِينِنَا مَا كَانَ مُلْتَبِسًا ... جَـزَاكَ رَبُّـكَ عَنَّـا فِيـهِ إِحْسَـانا)[1]

وكذا ما رواه المجلسي في البحار عن الشيخ الصدوق في (عيون أخبار الرضا عليه السلام قال: (حدثنا تميم بن عبد اللّه القرشي رضي اللّه عنه، قال: حدثنا أبي عن أحمد بن علي الأنصاري عن بريد عمير بن معاوية الشامي، قال: دخلت على علي بن موسى الرضا بمرو فقل له: يابن رسول اللّه روي لنا عن الصادق جعفر بن محمد عليهما السلام قال: أنه لا جبرَ ولا تفويضَ بل أمرٌ بين أمرينِ، فما معناهُ؟ قال: منْ زَعَمَ أنّ اللّهَ يفعلُ أفعالَنا ثم يعذّبُنا عليها فقد قالَ بالجبرِ، ومنْ زَعَمَ أنَ اللّه عزّ وجلّ فوّضَ أمرَ الخلقِ والرزقِ إلى حُجَجِه عليهم السلام فقد قال بالتفويض، والقائلُ بالجبرِ كافرٌ والقائلُ بالتفويضِ مشركٌ، فقلت: يابن رسول اللّه فما أمرٌ بينَ أمرينِ؟ فقال: وجودُ السبيلِ إلى إتيانِ مَا أُمِروا به وَتركِ ما نُهوا عنه، فقلت له: فهلْ للّهِ عزّ

(١) ميزان الحكمة، للريشهري، باب (القدر) ، الفصل (٣٢٨٥)، وأنظر أيضاً: بهج الصباغة في شرح نهج البلاغة، لمحمد تقي التستري، ج١، ص ١٣٨ وقد وردت أيضاً في مصادر متعددة من السنة والشيعة باختلافات وزيادات يسيرة تلتقي كلها في المعنى الكلي الذي أشرنا إليه.

وجلّ مشيةٌ وَإرادةٌ في ذلك؟ فقال: أمّا الطاعاتُ فإرادةُ اللّه ومشيتُه فيها الأمرُ بها والرضا لها والمعَاونةُ عليها وإرادته ومشيّته في المعاصي النّهي عنها والسَّخَطُ لها والخِذلانُ عليها، قلت: فهل للّهِ فيها القضاء؟ قال نعم، ما منْ فعلٍ يفعلُه العِبادُ من خَيرٍ أو شَرٍ إلا وللّهِ فيه قضاءٌ، قلت: ما معنى هذا القضاء؟ قال: الحكمُ عليهم بما يستحقونه على أفعالهم من الثوابِ والعقابِ في الدنيا والآخرة)[١].

وعن أمير المؤمنين عليه السلام: (الأمرُ بالطاعةِ والنهيُ عن المعصيةِ، والتمْكينُ من فعل الحسنةِ وتركِ المعصيةِ، والمعونةُ على القربة إليه، والخِذلانُ لمن عصاهُ، والوعدُ والوعيدُ، والترغيبُ والترهيبُ، كلُ ذلك قضاءُ اللّه في أفعالنا وقدرُه لأعمالنا)[٢].

وقد تقدم منا في الجزء الأول أن (القضاء والقدر) إنما هو السنة التكوينية الحاكمة بتحقق الأشياء بعد تحقق مسبباتها وترتب نتائجها بعد توفّر مقدماتها، فقانون (القضاء والقدر) إنما هو قانون العلية والمعلولية الساري في الكون، فالقدر هو تقدير الشيء وهندسته من طوله وعرضه وسائر مواصفاته، أما القضاء فهو وجوده وتحققه وتنجزه على أرض الواقع بعد تحقق مقدماته وشرائطه. فأي فعل أو أثر سواء كان من الفواعل الطبيعية أو من الفواعل الإنسانية لا يمكن أن يتحقق إلا مع توفر كامل علله ومقتضيات وجوده، فالكون جارٍ على سنة ثابتة وقاعدة مطّردة لا تتخلف ولا تتحول، حيث لا يمكن أن يوجد شيء من لا شيء كما ولا أن يوجد أي شيء من أي شيء. وتنطبق هذه القاعدة والسنة على أفعال الإنسان أيضاً، فما دام هو طرف أساسي لإيجاد أفعاله، فلا يمكن أن يوجد منها شيء إلا بفعله وقصده وإرادته، فإرادته جزء من مقدمات فعله. ومن هنا، فليس هناك تعارض بين القول بالقضاء والقدر وحرية الإنسان ومسؤوليته عن أفعاله، باعتبار أن القضاء والقدر لا يلغي إرادة الإنسان بل هو يؤسس لها باعتبار أن إرادة

(١) بحار الأنوار، العلامة المجلسي، ج ٥، ص ١١، وعيون أخبار الرضا عليه السلام، الشيخ الصدوق، ج ٢ ص١١٤.

(٢) ميزان الحكمة، باب: القاف (القدر)، فصل: (٣٢٨٥): ما هو القدر؟.

الإنسان حلقة في سلسلة والمقدمات التي يترتب عليها وجود الفعل الإنساني نفسه. وعليه، فقانون القضاء والقدر ليس فقط لا يتعارض مع حرية الإنسان، بل هو مؤكد لها. هذا هو القانون الكلي والسنة العامة التي تحكم الكون، وفي ضمن هذا القانون الكلي وضع الشارع قانوناً جزائياً خاصاً يحكم أفعال الإنسان؛ فقد ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام: (إن اللّه سبحانه وضع الثواب على طاعته، والعقاب على معصيته ذيادة لعباده عن نقمته وحياشة لهم إلى جنته)[١]، ولكنّ هذا القانون قانون اختياري يمكن أن يتخلّف بخلاف القانون الكلي السابق، لكنه يحاكي القانون العام ويشابهه من حيث صدور الفعل الإنساني عنه، ومن هنا صار يشترك معه في إطلاق مسمى (القضاء والقدر) عليه، وهذا ما أشارت إليه الرواية السابقة عن الإمام أبي الحسن الرضا (صلوات اللّه عليه) بتفسيرها القضاء بأنه: (الحكمُ عليهم بما يستحقونه على أفعالهم من الثواب والعقاب في الدنيا والآخرة) ويفهم من ذلك أن القدر هو نفس جعل الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية. إن نفس هذا القانون يمثل الخطة التي رسمها الشارع من أجل أن لا يصل العباد إلى استيجاب النقمة ومن أجل أن يفوزوا برضوانه ويستحقوا جنته، بينما يمثل القضاء مرحلة التنجّز والاستحقاق والحكم كما ورد في كلام الإمام الرضا عليه السلام. ومنه يتضح مقصود الإمام عليه السلام في كلامه للشيخ الذي تقدم آنفاً أننا (ما قطعنا وادياً ولا عَلَونا تلعةً إلا بقضاءٍ وقدرٍ) أي أن الذي ساقناً وحثّنا على جهاد القوم هو أمر اللّه ونهيه وبعثه وزجره، ولولا الوعد بالثواب والتوعّد بالعقاب وترتّب الجزاء والمجازاة على الوعد والوعيد لما سار من سار منّا ولما بذلنا جهدنا واستفرغنا طاقتنا في قتال القوم بعد أن حادّوا اللّه ونادّوه وخالفوا عن أمره، بينما ظن الشيخ أن مقصود الإمام من القضاء والقدر هو ما يتبادر دائماً لذهن السامع لهما من معاني الحتم والجبر في أصل الخلق حيث لا يستطيع العباد أن يجاوزوا ما كتبه اللّه عليهم في مكوّنات مقدوراتهم وبدء خلقهم، فهم بحكم المجبورين والمغلوبين على أمرهم..!

(١) المصدر السابق، باب: (العقاب)، فصل: (٢٧٧٦).

وكم يغدو هذا التفسير محبّطاً لمعنويات الإنسان ضمن مساره التكليفي حين يشعر أنه آلة تحركه الأقدار، كتب عليه التعب وكتب لغيره الراحة.. إذ الكل مرصود في أصل الخلقة..! وعليه؛ فإن كان القتال مكروهاً لكل الناس فلماذا يشقى به أناس ويرتاح منه آخرون، وقد لا يكون في النهاية أحسن منهم حالاً ولا أوفر من الثواب نصيباً! ولهذا لما قال له الإمام: (بل عظم اللّه أجركم في مسيركم وأنتم مصعدون وفي منحدركم وأنتم منحدرون، وماكنتم في شيء من أموركم مكرهين ولا إليها مضطرين) قال له الشيخ: كيف يا أمير المؤمنين والقضاء والقدر ساقنا إليها؟ فأجابه الإمام عليه السلام أن الأمر ليس كما ظننت من القدر اللازم والقضاء المحتّم المهيمن على سلوك الإنسان والمقيّد لحركته والمخرج له عن إرادته واختياره.. إذ لو كان الأمر كذلك لم يبق معيار لاستحقاق الثواب بل لسقط معنى التكليف، وفقد الوعد بالجنة والوعيد بالنار عند ذلك فلسفتهما والحكمة منهما، ما دام العباد مجبرون، ويغدوان لغواً ما دام العباد مسوقون إلى ما كتب عليهم شاءوا أم كرهوا!.

ويظهر من كلام الإمام عليه السلام المتقدم، ومن روايات أخرى أيضاً، أن هذه هي عقيدة القدرية التي ورد في الأحاديث أنهم: (مجوس هذه الأمة). ثم شرع الإمام عليه السلام يبيّن له أن ما يقصده بالقضاء والقدر الذي كان مصدر أفعالنا هو سنّ قانون الثواب والعقاب والمجازاة عليهما. ومن هذا يظهر مراد الإمام عليه السلام في هذا الدعاء عندما قال: (اِلهي وَمَوْلاي أجريت عَلَي حُكْماً اِتَّبَعْتُ فيهِ هَوى نَفْسي..) من هذا أن الحكم هو حكم التكليف نفسه وسنّ الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية، وأنّه المعني بقوله عليه السلام أيضاً: (**فَاِنَّكَ قَضَيْتَ عَلى عِبادِكَ بِعِبادَتِكَ**)، وهذا الحكم في عين إجراءه على العبد لا يصحّ أن يكون موضع حجة عند المخالفة، لأنه ليس قضاء حتماً مقيداً لحركة الإنسان، ولهذا استدرك عليه بقوله: (وَلا حُجَّةَ لي فيما جَرى عَلَيَّ فيهِ قَضاؤُكَ)، وأن هذا القضاء في عين أنه قضاء ملزم، إلا أنه ليس إلزاماً تكوينياً وإنما هو إلزام تشريعي يجري

مجرى الحكم الابتلائي ولهذا عقّبه بقوله: (وَأَلْزَمَني حُكْمُكَ وَبَلاؤُكَ)[١] فهو حكم حريةٍ يجري فيه الإنسان نحو الطاعة أو العصيان، وأمر بين أمرين.

وقد فسرت الرواية السابقة عن مولانا الإمام أبي الحسن الرضا عليه السلام حقيقة هذا المعنى من (الأمر بين الأمرين) عندما سأله الراوي: فما أمر بين أمرين؟ قال: (وجود السبيل إلى إتيان ما أمروا به وترك ما نهوا عنه) أي كونهم أحراراً مختارين وتخليتهم وما أرادوا من الطاعة أو العصيان، لكن لا بمعنى أن الأمر قد فوّض إليهم بالكلية وخرج عن إرادة اللّه تعالى واقتداره عليهم، وهذا ما ذهب إليه ذهن السائل عندما قال: (فقلت له: فهل للّه عز وجل مشيّة وإرادة في ذلك؟) أي أن مقتضى كونهم مخلّون واختيارهم أن الأمر قد خرج من يده تعالى..! فأجابه الإمام عليه السلام بأن للإرادة الإلهية أمر ينتفي معها التفويض الموجب لخروج الأمر عن إرادته ويصح معها القول بالأمر بين الأمرين، مبيّناً بقوله: (أما الطاعات فإرادة اللّه ومشيّته فيها الأمر بها، والرضا لها، والمعونة عليها، وإرادته ومشيته في المعاصي النهي عنها، والسخط لها، والخذلان عليها). ويستفاد من ذلك أن الأمر بها والرضا لها أو السخط لها والنهي عنها هو معنى (القدر)، والأفعال في هذه المرحلة لا تتّسم بالقضاء الملجأ، وهو بالغ ما بلغ لا يتجاوز حدّ المعونة على الخير والخذلان على الشرّ.. أما القضاء فهو الحتم والمجازاة بالعقاب والثواب، وهو ما عنته الرواية بقولها: (قلت: فللّه عز وجل فيها القضاء؟ قال: نعم .. قلت: فما معنى هذا القضاء؟ قال: الحكم عليهم بما يستحقونه على أفعالهم من الثواب والعقاب في الدنيا والآخرة)[٢].

---

(١) ولأنه حكم تشريعي ابتلائي مسوق لتكامل العبد وسعادته، صدّره بقوله: (إلهي ومولاي) على ما أفضنا فيه من الحديث عن في (الجزء المتقدم من هذا الكتاب). وأنت ترى (عزيزي القارئ) أن الدعاء ينطق على لسان الإمام عليه السلام نفسه ويصدر عن حاق رؤاه وعلمه. فكيف، والحال هذه، يمكن تصوّر نسبة الدعاء للخضر (على وجه الحقيقة)، مع أن كلامه ينطق بعضه على بعض ويشهد بعضه لبعضه الآخر؟

(٢) ولعل ما يكون موضعا للتأمل في الرواية، أخذها للتفويض بأنه التفويض إلى الحجج عليهم السلام أمر الخلق والرزق، مع أنا نجد أكثر الروايات تصرح أن التفويض المعني في قوله عليه السلام: (لا جبر ولا تفويض)، أن التفويض هو ما يقابل القول بأنه اللّه تعالى أجبر العباد على أفعالهم، أي بمعنى كونهم مستقلين في الفعل تمام الاستقلال. ولعل أخذ (التفويض) بهذا المعنى في الرواية هو خلط من الراوي بين كلام =

ويظهر مما تقدم من الروايات أن القدر قد يسمى قضاءً والعكس أيضاً[١]، باعتبارات وحيثيات معينه ومن خلال إعمال عناية خاصة[٢]، كما يظهر من قوله عليه السلام المتقدم: (الأمر بالطاعة والنهي عن المعصية، والتمكين من فعل الحسنة وترك المعصية، والمعونة على القربة إليه، والخذلان لمن عصاه، والوعد والوعيد، والترغيب والترهيب، كل ذلك قضاء اللّه في أفعالنا وقدره لأعمالنا) وبه صحّ تفسير (**القدرة**) و(**القضية**) بما قدّمناه).

على أن هذا المعنى من (القضاء والقدر التشريعي) لا يتناقض مع المعنى التكويني له والذي سبق في (الجزء الأول) من هذا الكتاب. ولعل دعوة الشارع إلى الإيمان بالقضاء والقدر والحكمة من ذلك، يتواءم أكثر مع هذا المعنى (التشريعي) حيث تتضح ثمرته العملية في تنقية عقيدة المسلم من لوثة الجبر

= آخر له عليه السلام في غير مقام، وإن كان يبدو أن هذا الاحتمال ضعيف، وقد يكون هذا إلفات منه عليه السلام وتركيز على هذا المسألة التي كانت تبدو أكثر إلحاحاً من جهة ولأنها تلتقي مع ذات المعنى العام للتفويض أيضاً، ورفقاً بحال السائل الذي قد يصعب عليه تصوّر التفويض بمعناه الخاص.

والواقع أن من يتأمل الروايات التي وردت في دفع الجبر والتفويض وخلق الأعمال والاستطاعة والقضاء والقدر وأمثالها يلمس أن المسألة كانت في زمانهم عليهم السلام من أدق وأخطر المسائل وأكثرها تشابكاً وإلغازاً مع عموم تداولها على الألسن وطرحها في أندية النقاش حتى صارت مشكلة حقيقية وموضع حيرة زلت فيها الأقدام وتاهت فيها الأفهام، وما وصل إلينا من الروايات والكلام والسؤال حولها يظهر كم كان أهل البيت عليهم السلام على مكانة عالية جداً من الحكمة والدقة والقدرة الكلامية الفائقة التي ترد الشبهة من جهة وتلجم الكلام حولها وتراعي قدرات السامعين ووعورة الكلام فيها!

(١) وقد تقدم في (الجزء الأول) أن الشيخ مصباح اليزدي (حفظه اللّه تعالى) يذهب إلى أن (القضاء والقدر) قد يستعملان كمترادفين. (تعليقة على نهاية الحكمة ج ٢، ص ٣٣٤). لكن التعبير بـ (الترادف) فيه شيء من التسامح، فاستعمال أحدهما مكان الآخر ليس من الترادف في شيء، بل النظر في مثله مبني على اختلاف الجهة والحيثية، (على نحو ما سيجيئ بعد قليل)، وعلى نحو ما جاء عن الإمام أمير المؤمنين عليه السلام أيضاً عندما قام من تحت جدار يوشك أن ينقض، فقيل له: أتفر من قضاء اللّه؟ فقال عليه السلام: (أفر من قضاء اللّه إلى قدره)، والمعنى أن الموت تحت الجدار لو بقيت جالساً قضاء حتم (بحسب الظاهر)، لكنه نفسه قدر غير منجز في حال تحركت عنه، فعندما أتحرك عنه يصبح الموت قدر يحتاج إلى اكتمال شرائطه وتنجزها!.

(٢) فالأوامر والنواهي الإلهية يصحّ وصفها بالقدر من جهة انبعاث الإنسان المؤمن في أعماله عنها وكونها السبب لفعل الطاعة وترك المعصية وهي بنفسها تعدّ قضاءً من جهة حكم اللّه تعالى بوجوب أن تتحقق آثار هذه الأوامر والنواهي على عمل الإنسان، كما في قوله تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ وصدور المجازاة على الأفعال في الدنيا والآخر ثواباً وعقاباً على وفق الأمر والنهي! ولهذا وصف الإمام عليه السلام في الرواية المتقدمة الأمر والنهي بأنهما قدر اللّه وقضائه لأفعالنا.

والتفويض. فمعلوم أن الغفلة عن هذا المعنى هي التي أوقعت كلا الاتجاهين في المتاهة وحيرة الضلالة، فإن الاتجاه التفويضي كان يرى أن القول بإجبار العباد على أفعالهم هو عين القول بالظلم بل ونسبة القبيح إلى اللّه تعالى، إذ كيف يجبرهم على المعصية ثم يعذبهم عليها؟ فلا بد أن يقال إذاً أنهم مستقلون لا سلطان للّه تعالى عليهم في فعل أو ترك؛ فلهم فاعلية مستقلة في عرض فاعلية اللّه تعالى، الأمر الذي أوقعهم في الشرك كما تقدمت الإشارة إليه في كلام الإمام الرضا عليه السلام المتقدم. ومن جهة أخرى فإن الاتجاه الجبري كان يرى أن في القول بحرية الإرادة الإنسانية سلب لحق الهيمنة والملكية العامة للّه تعالى إذ مقتضى كونه تعالى خالق كل شيء ومالكه والمهيمن عليه هو انتساب كل شيء له، ومنها أفعال العباد، خيرها وشرها، فراحوا يتأولون مثل قوله تعالى: ﴿ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖۖ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ وَكِيلٞ ﴾[1] ومثل قوله تعالى: ﴿ وَٱللَّهُ خَلَقَكُمۡ وَمَا تَعۡمَلُونَ ﴾[2] بهذا الاتجاه، فأوقعهم ذلك في نسبة المعاصي والظلم للّه تعالى.

وهكذا صار كلا الاتجاهين إلى سوء الفهم الناتج من عدم فهم حقيقة الفعل الإلهي ومعنى الانتساب إليه وحقيقة القضاء والقدر وموقعه ضمن أفعال العباد. والناظر في الروايات يدرك أن المسألة أخذت عمقاً كلامياً عظيماً في أوساط الأمة وبلبلة الأفكار وعصفت بالقناعات حتى عادت كأعقد المسائل الفكرية وأعوص الشبه العقائدية، كما أنها لم تقتصر على طبقة دون أخرى.. نجد ذلك في اختلاف كلام الأئمة عليهم السلام في جوابهم على السائلين بما يمكنهم من إزاحة هذه الشبه وحلّ هذه المعضلة.

٥ - مفاد آخر للقسم بالقضاء والقدر:

ثم إن هاهنا وجهاً آخر (للسؤال بالقضاء والقدر) ووضعهما موضع القسم في قوله: (فَأَسْأَلُكَ بالقدرة الَّتى قَدَّرْتَها، وَبِالْقَضِيَّةِ الَّتي حَتَمْتَها)، وقد تنبهت

---

(١) سورة الزمر، آية ٦٢.

(٢) سورة الصافات، آية ٩٦.

(بحمد اللّه تعالى) له مؤخراً، وكنت أشرت إليه بشكل عابر فيما مضى، وهو يتصل بالمعنى السابق، حيث يمكن اعتباره من أوكد الأسباب لإيراد هذا القَسَم وهو كونه تأكيداً على عدل اللّه تعالى في الحكم وإخراج قضية الجزاء الكبرى عن الاعتباطية والظلم.

ذلك، أن مما يشيع في أوساط الأمة الإسلامية وفي ذهنيتها العامة سيطرة القضاء والقدر بمعنى الجبر على قوانين التشريع والهداية والثواب والعقاب، كما هو مسيطر على قوانين التكوين (بالمعنى الخاطئ الذي فهمته أيضاً!)، وقد تقدم في أول (الجزء الأول) من هذا الكتاب أن من أهم عوامل تأخر الأمة الإسلامية وتقهقرها هو سيطرة الفهم الحتمي والعقلية الجبرية على قوانين الحياة وحركة التاريخ! ونضيف هنا كذلك أن من أوكد أسباب الضلال والانحراف وشيوع العبث والفوضى في السلوك الفردي والاجتماعي (على المستوى الديني) والذي ألقى بظلاله على مناحي الحياة المختلفة وعرقل انتظام المجتمعات الإسلامية وتسبب في تخلفها وضياعها وتشرذمها، هو الفهم الخاطئ للإيمان بالقضاء والقدر. فما ينسبق للذهنية الإسلامية الساذجة لدى سماع هاتين المفردتين وما يتبادر لها رأساً هو الإذعان للتسيير الغيبي لحياة الإنسان ودورانه في فلك الجبر والمشيئة الحتمية والقضاء الذي لا يردّ ولا يبدّل.

ومن يتأمل هذه المشكلة ويقف على أبعادها يجد أنها تتخذ منحى مخيفاً جداً وتتبوأ مساحة كبيرة في أذهان الأفراد! إذ أصبح من الطبيعي أن يعلّق أحدهم توبته واستقامته على إرادة اللّه، فهو تعالى ﴿يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهۡدِي مَن يَشَآءُ﴾[1] ويصيّر أمر شقاوته وسعادته بأمر القضاء والقدر وما تأتي به الأيام والأقدار بنحو يزيح المسؤولية به عن كاهله ويوكلها إلى القسمة والنصيب..! وامتد هذا التصوّر لينعكس على المجازاة والثواب والعقاب، فمسألة الجزاء لا تعدو أن تكون مسألة إرادة اعتباطية لا تخضع لقانون ثابت ما دام تعالى ﴿يُضِلُّ

(١) سورة النحل ٩٣.

مَن يَشَآءُ وَيَهْدِي مَن يَشَآءُ ... لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ ﴾[١]! وهكذا نرى أن التأوّل الخاطئ لآيات القرآن الكريم وتفسير المتشابهات منها دون فهم وركون إلى المحكم، إلى جانب سطحية التصوّر لأفعال اللّه تعالى وقصور الإحاطة بالمعرفة الواجبة لحقيقة صفاته جعل الأمة تتخبط في شبهات جرّت عليها الويلات، فإذا كان اللّه تعالى وجلّ يغضب ويرضى ويعجب (ويضحك!) ويختبر عباده ليستعلم بواطنهم، ويثيب ويعاقب من دون ميزان معروف أو معيار معلوم (بحسب توهمات هذا البعض وتصوراته)، فالأمر إذاً لا ميزان له ولا ضباط يضبطه[٢]. فأي حال ينصلح وأي واقع يرجى له الخير إذا كانت الأمة تصدر عن خلفية كهذه؟ وقد رأينا من قبل في كلام الإمام عليه السلام مع الشيخ الذي سأله، كيف يشدّد عليه السلام النكير على هذا الفهم ويصف أتباعه بالقدرية ويؤكد على ربط أمر الهداية والصلاح والفوز والفلاح بميزانٍ محدد وحكم ثابت وقضاء محتم غالب لا يفلت منها أحد ولا يتخلف في زمان ولا مكان، وأن حركة الإنسان في أي اتجاه محكومة بإرادته واختياره وأن جزاءه مرتبط بعمله ﴿ وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَـٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴾[٣]، فلا أحد يفرض عليه مسيره أو يقرر له مصيره إلا هو نفسه فـ﴿ مَن يَعْمَلْ سُوٓءًا يُجْزَ بِهِۦ﴾، كما أكّدوا على تنزّه اللّه تعالى عن مشاركة صفات الخلق وأحوالهم.

وتتعقّد المسألة أكثر بالنظر إليها من جهة ما يصطلح عليه بـ(الجبر المادي)[٤] والذي ينظر إلى الشخصية الإنسانية على أنها نتاج مثلث (الوراثة والبيئة والتعليم) فكل تصرفاتها ونتائج أفعالها واتجاهاتها محكومة بأطر هذا المثلث! ومثل هذا التصوّر الجبري للفعل الإنساني لا يبارح أذهان كثيرٍ من العوام حيث يغدو مآخذة المجرم بجرمه ضرباً من التحكّم وخروجاً عن الإنصاف والعدل.

---

(١) سورة النحل ٩٣، سورة الأنبياء ٢٣.

(٢) بل إن المهدي الذي يخرج في آخر الزمان ويصلح اللّه على يديه كل فاسد قد يكون رجلًا من عرض الأمة مسرفاً على نفسه ثم يهديه الله (ويصلح أمره في ليلة!) ويعدّه لهذه المهمة الكبرى!.

(٣) سورة النجم، آية ٣٩.

(٤) أنظر: الإلهيات، للعلاّمة الشيخ جعفر السبحاني، ج١، ص ٦٦١

مادام مسيَراً للعوامل المذكورة ومخرَجاً من مخرجاتها! وهو ما دام معذوراً (بحسب تصوره) في كل ما يصدر عنه، فهو بالأحرى معذور كذلك في الآخرة، ولا يقتضي ذلك غير الرحمة والمغفرة له، الأمر الذي يغري بالتغاضي عن ظلم كل ظالم وتجاهل فساد كل مفسِد ما دام هو ضحية مثلث الجبر المسلّط عليه، بل إن نفس هذه النظرة هي بذاتها إشاعة للظلم وتكريس للفوضى وتطرّف جانح صوب العبثية، لا يقبل به الدين حتى على المستوى الدنيوي فضلاً عن أن يجعل له تدخّلاً في معايير الجزاء الأخروي.

ومن هنا فالدعاء يضع حداً فاصلاً وحكماً شاملاً لا يقبل الملاينة والمهادنة، انطلاقاً من أن للإنسان مساحة من الإرادة والاختيار لا يسمح معه بالتمسّك بهذه التبريرات الفاسدة والحجج الواهية والتصوّرات المغلوطة، وقد رأينا كيف أنه يحمّل الإنسان مسؤولية مصيره وتبعات أعماله حيث قال: (سُجِنَ فيها بِمُخالَفَتِهِ، وَذاقَ طَعْمَ عَذابِها بِمَعْصِيَتِهِ وَحُبِسَ بَيْنَ اَطْباقِها بِجُرْمِهِ وَجَريرَتِهِ)، وهو هنا يشدّد على حتمية العقاب لكل جاحد ولزوم الخلود لكل معاندٍ، وإعطاء هذه القضية صفة القضاء المحتّم والقسم القاطع المنجّز الذي لا يقبل المعذرة والاستعتاب ولا يسمح بالمغادرة والإفلات، وحرصه من جانب آخر على تنقية هذا الإعلان من كل شائبة من شوائب الانتقام وأغراض التشفي والاستهداف الشخصي (وهو موضع تقييد صدوره عن تقدّس أسمائه وتنزه صفاته تعالى)، إلى جانب الإشارة إلى قانون آخر خارج مخرج التكرّم والإحسان والتفضل بعدم مساواة المؤمن بالفاسق والمحسن بالمقصّر، وهو وإن كان حتماً نافذاً وقدراً مقضياً من حيث المبدأ إلا أن تحققه خارجاً وثبوته لهذا أو ذاك إنما يخضع لأهلية الإنسان واستكمال شرائط القبول والاستحقاق، ولهذا عبّر عن القانون الأول بالقضاء الحتم أو (القضية) بينما عبر عن الثاني بالقدر غير المنجز أو (القدرة المقدّرة). وفي الأولى أراد إعلاء جانب الردع، بينما أراد في الثانية بعث حالة الرجاء واستنقاذ العباد من اليأس.

وهكذا نلاحظ توازناً دقيقاً ورعاية لطيفة في حفظ هيبة القانون وتعزيز

الرجاء بالكرم والتجاوز، وإعطاء تعريفٍ لقانون العقوبة يضع الحسم وعدم الملاينة إلى جانب الإغراء بالعفو وبعث الرجاء بالصفح، دون أن يفرط في الحسم إلى حيث يبلغ حدّ **الإحباط** واليأس وإفشال مشروع التغيير والدفع باتجاهه، أو التعمية على حقيقة الأمر وإيصال العبد إلى حدّ الاعتقاد باعتباطية هذا القانون؛ فيعيش **اللاأبالية** وعدم الاكتراث. وهي صياغة تتطلب إلى جانب المعرفة باللّه والفهم عنه تعالى، معرفة عميقة بالنفس ومهارة قيادية محكمة الأداء وبلاغة عالية المؤدى، ودقّة في صياغة القانون الكلي وتصوير الحكم الشامل، فليس كل من تصدى للتربية اهتدى طريقها ولا كل من تحمّل أمر الهداية عرف مسالكها، وما بين أيدينا من تراثٍ وعظي في الغابر وما نشهده في الحاضر شاهد على ما نقول؛ فالخطاب الوعظي الجاف واللغة القسرية القاسية ما زالت تسيطر بقوة على منابر التوجيه وخطب الإرشاد ظناً من القائمين عليها أن الأمة لا يجدي معها إلا الزجز والتهويل ولغة العقاب والتخويف، وهي[1] إن رامت جذب العباد إلى اللّه تعالى بتطميعهم في كرمه راحت تسوق القصص والشواهد في التفضّل والعفو الإلهي على غير ميزان معقول أو معيار معروف أو مناط محدد، فأضحى هذا النهج الوعظي يترنح بين نشر الإحباط والشعور بالفشل الذي ينتجه التخويف البالغ، والتسامح المفرط والغرور غير المبرر الذي يولّده الإغراء بالصفح والتكرّم بالعفو. وهذا أمر طبيعي، ما دامت الموازين غير معروفة والمعايير غائمة والقوانين شبه مبهمة. وهذا الأمر يثبت أن الملاك في الاحتياج إلى نهج القيادة الإلهية ليس في أمر تبليغ الأحكام وحفظ حدودها، ومعرفة شرائع الدين وتفاصيلها فحسب، بل الاحتياج قائم أيضاً في الهداية إلى اللّه تعالى وسوق العباد إليه، وأن الفقيه ليس هو من علم بالأحكام وعرف الحلال والحرام فحسب، وإنما من علم أيضاً كيف يسوس العباد ويخط لهم طرق الهداية إلى اللّه تعالى والوصول إليه والوفادة على كرمه والتعرّف عليه بالحكمة المستنيرة والموعظة الحسنة، وهو مصداق ما جاء عنه عليه السلام:

(١) أي هذه المنابر.

(الفقيهُ كلُ الفقيهِ من لم يُقنّطِ الناسَ مِنْ رَحمةِ اللّهِ وَلم يُؤيِسْهُمْ مِنْ رَوحِ اللّهِ وَلمْ يُؤمِنْهُم منْ مَكرِ اللّه)[١].

ومن ذلك نعرف فضل الهداة من آل محمدٍ (صلوات اللّه وسلامه عليهم) ومبلغ حاجة الأمة الماسّة إليهم، حيث لا يقاس بمعرفتهم معرفة من سواهم كما لا يقاس بفقههم فقه غيرهم كما قال أمير المؤمنين عليه السلام: (لا يُقَاسُ بِآلِ مُحَمَّد عليهم السلام مِنْ هذِهِ الأُمَّةِ أَحَدٌ، وَلا يُسَوَّى بهم من جرَتْ نِعْمَتُهُمْ عَلَيْهِ أبَداً. هُمْ أَسَاسُ الدِّينِ، وَعِمَادُ اليَقِينِ، إِلَيْهِمْ يَفِيءُ الغَالي، وَبِهِمْ يَلْحَقُ التَّالي، وَلَهُمْ خَصَائِصُ حَقِّ الوِلايَةِ، وَفِيهِمُ الوَصِيَّةُ وَالوِرَاثَةُ)[٢].

ومما تقدّم يتضح أن لنفس قانون (القضاء والقدر التشريعي) بالمعنى المذكور والتأكيد عليه مردود وفائدة من حيث كونه أداة لضبط السلوك وانتظامه على شاكلة انتظام القوانين التكوينية وسير العلل الطبيعية. وعليه، فما ذكره العلامة الشيخ مصباح اليزدي (حفظه اللّه تعالى) في تعليقته على (نهاية الحكمة) وتكلّفه في الجواب عن حكمة الإيمان بالقضاء والقدر، فيه إغفال لهذا الجانب (أي الجانب التشريعي للقضاء والقدر)[٣]، فالتهديد بالعقوبة هو نفسه رحمة من أجل إبعاد العباد عن النار وجرّهم إلى الجنة كما هو مفاد كلام

---

(١) نهج البلاغة، باب الحكم، الحكمة رقم (٩٠)، وقد تقدم هذا المعنى عن رسول اللّه صلى الله عليه وآله أيضاً.

(٢) نهج البلاغة، (من خطبة له بعد انصرافه من صفين).

(٣) حيث ذكر (حفظه اللّه) في كتابه في الجزء الثاني ص ٣٣٦ بعد أن شرح معنى القضاء والقدر بمعناه التكويني (العام): (كثيراً ما ينقدح سؤال بشأن القضاء والقدر، هو أنه ما هو السر في طرح هذه المسألة والتأكيد على ثبوتها ولزوم الاعتقاد بها مع ما تثور حولها من شبهات؟ ومن جهة أخرى فقد ورد النهي عن الخوض فيها من أئمة الدين عليهم السلام ووصفوها ببحر عميق لا يأمن من ولجه، وطريق وعر لا يسلم من سلكه، وسر اللّه الذي لا ينبغي كشفه! والجواب: أن معرفة التوحيد الأفعالي هي من أشرف المعارف وأنفعها وأعزها، ولفهمه الصحيح والاعتقاد به تأثير بالغ في كمال الإيمان وقيمة العمل مما يؤدي إلى رقي الروح والوصول إلى السعادة المنشودة. والمعارف التي أشير إليها في الكتاب والسنة من إناطة جميع الحوادث وحتى الأفعال الاختيارية بإذن اللّه تعالى ومشيئته وإرادته وقدره وقضائه في الواقع تعاليم متدرجة للهداية إلى التوحيد الأفعالي، وفوقه التوحيد الصفاتي والذاتي بالمعنى الدقيق الذي لا يتيسر نيله لكل أحد. وأما النهي عن خوض هذه اللجج فإنما هو لرعاية الضعفاء لئلا يقعوا في ورطات الجبر والاستخذاء والكسل واللامبالاة بل الكفر والإلحاد مما هو قرة عيون شياطين الإنس والجن، أعاذنا اللّه تعالى).

الإمام أمير المؤمنين عليه السلام المتقدم: (إنّ اللّهَ سُبحَانَه وَضَعَ الثَّوابَ عَلى طَاعَتِهِ، وَالعِقَابَ عَلى مَعْصِيَتِه ذِيَادَةً لِعِبَادِهِ عَنْ نِقْمَتِهِ وَحِيَاشَةً لهمْ إلى جَنّتِهِ)[١].

ومما تقدم يمكن تصوّر فلسفة للعقاب من جهة كونه صورة من صور الرحمة، قيّده لأجلها بالتقدّس (**لكِنَّكَ تَقَدَّسَتْ اَسْماؤُكَ**..) وذلك من جهة تنزهه عن معاني الحاجة أو الانتقام وصدوره عن أعلى أسماء اللّه تعالى وأقدسها وأشملها وهو الرحمة. وهذا الحكم على أنه صادر عن الرحمة وعلى مقتضى موازين العدل، إلا أنه تعالى مع ذلك وعدَ بعدم مساوة المؤمن الدَّيّن مع الفاسق المجترئ، حتى مع اشتراكهما في الخروج بمعصيتهما عن زي العبودية ودخولهما في نطاق الجحود وربما العناد قليلاً أو كثيراً، وهذا الوعد إذا نظرنا إليه من الجهات والحيثيات المذكورة لم نجد له مأخذاً أو جهة تبرره سوى التكرّم والتطوّل، ولذا قال: (**وَاَنْتَ جَلَّ ثَناؤُكَ قُلْتَ مُبْتَدِئاً، وَتَطَوَّلْتَ بِالاْنْعامِ مُتَكَرِّماً**..) تنبيهاً على أن الوعد المتقدم للمؤمنين ليس لأي جهة من جهات الاستحقاق أو الأهلية الذاتية تقتضيه، ولا لأي حيثية من حيثيات العدل أو الإنصاف تفرضه، بل ولا حتى من جهة اقتضاء الرحمة (بالنظر الأولي)، لما تقدّم أن مقتضى الرحمة هو قاطعية العذاب وشموليته، وإنما مرجع كل ذلك التطوّل والتكرّم منه تعالى. ومن الجميل الالتفات إلى أنه ربط قانون العقاب بالتقدّس والتنزّه عن كل حاجة أو غرض وصدوره عن أعلى جهات الحكمة الراجعة إلى سنة الهداية الكبرى المستندة إلى الرحمة العامة، بينما ربط قانون عدم المساواة للمؤمنين بغيرهم بكونه تطوّلٌ بالإنعام متكرماً بعدم مجازاتهم وفق استحقاقهم ومساواة مع المذنبين من غيرهم مع أن جزاءه منزه في صدوره عن كل معاني الحاجة متقدس عن كل معاني الضعف والظلم ووفق مقاييس العدل والحكمة، الامر الذي يشعر بأن هذا التمييز لهم والإنعام عليهم يسمو في تقدير صدوره عن كل ثناء وحمدٍ له تعالى؛ لتعاليه حتى على مقتضى الحكمة المستندة إلى الرحمة العامة وما تقتضيه من شمولية العذاب للمعاندين

---

(١) المصدر السابق، باب: (العقاب)، فصل: (٢٧٧٦).

والجاحدين. فما هي جهة الثناء هذه التي يصدر عنها ما هو أعلى من ذلك، لابد إذاً أن تكون جهة تجلّ عن الوصف ويدق عن تصوّرها النظر، ولا تكاد تعتدل على الفهم، وتسامت أعلى ما يتصوره العقل من التكرّم والإنعام، وإذا التمسنا لها ارتباط بالرحمة فلابد من تصوّر رحمة هي أعلى من الرحمة العامة إلى ما هو أخصّ منها، ولعل هذا هو الوجه في تقسيم الرحمة إلى الرحمة الرحمانية (العامة) والرحمة الرحيمية (الخاصة بالمؤمنين)[1].

---

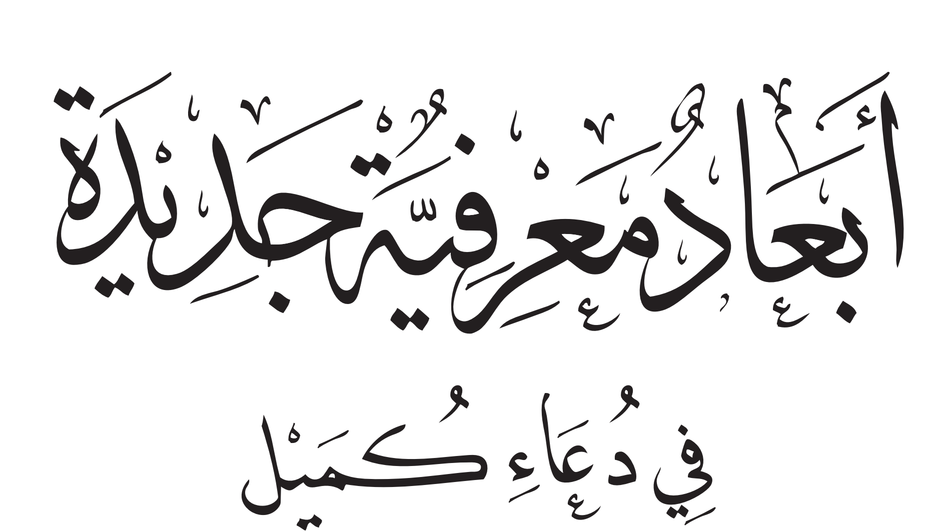
(١) وهذا المعنى بحدّ ذاته يثير تساؤلًا حول كيفية تصور هذا الاستثناء للمؤمنين ودخولهم تحت هذه الرحمة الخاصة من حيث منافٍ مع هذه الشمولية لقانون العقوبة الصارم وتناقض بيّن معه ومصادرة لهيبته، خصوصاً مع إعلانه تعالى بعدم تبدل قوانينه وتخلفها عن الشمولية وهو القائل عزّ وجلّ: ﴿ مَا يُبَدَّلُ ٱلْقَوْلُ لَدَىَّ وَمَآ أَنَا۠ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ ﴾، ق: ٢٩ !

وقد أثار السيد العلامة هذا نحو هذا الإشكال في مناقشته لموضوع الشفاعة بقوله: (إن سنة اللّه تعالى جرت على صون أفعاله من التخلف والاختلاف، فما قضى وحكم به يجريه على وتيرة واحدة من غير استثناء.. فإن رفع العقاب بالشفاعة عن جميع المجرمين في جميع جرائمهم موجب لنقض الفرض المحال، ولعب يناف الحكمة قطعاً، ورفعه عن بعض المجرمين أو في بعض جرائمهم وذنوبهم اختلاف في فعله تعالى وتغير وتبدّل في سنته الجارية وطريقته الدائمة، إذ لا فرق بين المجرمين في إن كل واحد منهم مجرم ولا بين الذنوب في أن كلاً منها ذنب وخروج عن زيّ العبودية فتخصيص بعضهم أو بعض من أعمالهم بالصفح والإغماض دون بعض بواسطة الشفاعة محال.. والجواب أنه لا ريب في أن صراطه تعالى مستقيم وسنته واحدة لكن هذه السنة الواحدة غير المختلفة ليست قائمة على أصل صفة واحدة من صفاته تعالى كصفة التشريع والحكم مثلاً حتى لا يتخلف حكم عن مورده ولا جزاء حكم عن محله قط، بل هي قائمة على ما تستوجبه جميع صفاته المربوطة علت صفاته. توضيح ذلك أنه سبحانه هو الواهب المفيض لكل ما في الوجود من حياة أو موت أو رزق أو نعمة أو غير ذلك وهي أمور مختلفة لا ترتبط به سبحانه على السواء ولا لرابطة واحدة كيف كانت، فإن فيه بطلان الارتباط والسببية، فهو تعالى لا يشفي مريضاً من غير سبب موجب ومصلحة مقتضية ولا يشفيه لأنه اللّه المميت المنتقم شديد البطش بل لأنه اللّه الرؤوف الرحيم المنعم الشافي المعافي مثلاً ولا يهلك جباراً مستكبراً من غير سبب، لأنه رؤوف رحيم به! بل لأنه اللّه المنتقم الشديد البطش القهار مثلاً وهكذا. والقرآن بذلك ناطق، فكل حادث من الحوادث بما يشتمل عليه من جهات الوجود يسند إليه من جهة صفة أو أكثر من صفاته العليا تتسبب إليه بالتلاؤوم والائتلاف الواقع بينها والاقتضاء المستنتج من ذلك، وإن شئت قلت: كل أمر من الأمور يرتبط به تعالى من جهة ما يتضمن من الصالح والخيرات. إذا عرفت هذا علمت أن استقامة صراطه وعدم تبدل سنته وعدم اختلاف فعله إنما هي بالنسبة إلى ما يفعله بجميع صفاته المربوطة لا بالنسبة إلى مقتضى صفة قاصرة..). أنظر: محمد حسين الطباطبائي مفسّراً وفيلسوفاً، دراسات في فكره ومنهجه، مجموعة من المؤلفين، ص: (٣٣٢-٣٣٣).

وعليه، فالأمر في إفراد المؤمنين عن غيرهم وتمييزهم في التعامل معهم، جارٍ على هذا المعنى من النظر إلى تعدد الصفات الإلهية وتعددها، فالنظر فيه من جهة ما تقتضيه صفة الجود والتكرّم والرحمة، والحاكمة على صفة العدل وشدّة الأخذ. ولا غرو، فـ (اَلْعَدْلُ يَضَعُ اَلْأُمُورَ مَوَاضِعَهَا وَاَلْجُودُ يُخْرِجُهَا مِنْ جِهَتِهَا) كما يقول أمير المؤمنين عليه السلام. وعليه، فالقضاء العام المتقدم ليس حاكماً عليه تعالى بل هو =

= تعالى الحاكم عليه، كما أنه حكم لا يلزم طريقة واحدة بل طرق شتى بحسب مقتضيات أسمائه تعالى وصفاته وما بينها من ترتّب، وقد أشرنا إلى هذا المعنى في ضمن الإشارة إلى النكتة في تقييد الخلود لأهل النار بمشيئته تعالى في سورة هود، الآية ١٠٦.

أما بالنسبة لما قد يتصوّر من أن ذلك مصادرة لهيبة قانون الجزاء وشموليته، فإن ذلك ينتفي بالنظر إلى أن الوعد هنا إنما يجري مجرى بسط الأمل وفتح باب الرجاء للعبد، من دون أن يذهب صوب المجادلة والاحتجاج والمعارضة في الحكم فالمسألة أولاً وآخراً مسألة استيهابٍ لا مسألة تحايل والتفاف وتعزيز لموقف العبد وإشعاره بحقٍ ثابت له يشعره بتصلب موقفه واعتداده بنفسه، وهذا المعنى لا يكسر من هيبة هذا القانون بل هو باعث للعباد على استقصاء كل طريق من شأنه أن يجعلهم أهلاً لهذا الامتنان وملحقاً لهم بساحة الإنعام، ولا شيء من شأنه أن يدرك بالداعي إلى موضع اللحاق بركبه والدخول في دائرة استحقاقه كالتوسل إلى اللّه تعالى في إنجاح مسعاه والتفضل عليه بجعله موضع قبوله ورضاه، خصوصاً إذا نحن نظرنا إلى كون هذا الوعد ليس فيه بتّ أو جزم، فجملة المسألة لا تخرج عن طور التقدير غير المحتم الذي لا يمكن أن يعطي ضمانة للعبد ولا يؤمّنه وقد ورد عن الإمام أبي جعفر الباقر صلوات اللّه عليه: (واللّه ما معنا من اللّه براءة ،ولا بيننا وبين اللّه قرابة، ولا لنا على اللّه حجة ، ولا نتقرب إلى اللّه إلا بالطاعة ، فمن كان منكم مطيعاً للّه تنفعه ولايتنا، ومن كان منكم عاصياً للّه لم تنفعه ولايتنا، ويحكم لا تغتروا، ويحكم لا تغتروا!) أنظر: ميزان الحكمة، باب (الحب)، فصل(٦٧٩).



قراءة في الخلفية التاريخية والمنهج التربوي

الجزء الرابع

حسين خليل أبو زيد





الفصل السادس:

التنمية الروحية

■ المرحلة الأولى: الضبط الذاتي.

الخطوة الأولى: إرساء الأهداف، ضمن مدخلين:

- العقد السلوكي
- إعلاء الطموح الإيماني.

الخطوة الثانية: تأصيل الدافعية

■ المرحلة الثانية: الدّعم النفسي والتوصيات.

المبحث الأول: الدّعم النفسي في مواجهة الإخفاق.

المبحث الثاني: التوصيات ومساندة الطموح.

- **الشواهد على كلا الاتجاهين**

بحوث تكميلية



الفصل السادس:

التنمية الروحية

بعد أن أقام الدعاء صرح التوبة، بدأ هنا فصلاً جديداً من المعالجة يتّصل بها ويُعنى بالحفاظ على مكتسباتها، والوفاء بالعهد الذي تضمنته، وهو فصل **(التنمية الروحية)**، ويتناول الدعاء فيه مرحلتين أساسيتين هما: **الضبط الذاتي والدّعم النفسي**.

وتتناول المرحلة الأولى **(الضبط الذاتي)** من طريق السعي لإنتاج صيغة من التعهّد الذّاتي، والدفع لإعلاء الطموح الإيماني وتجديد العهد مع اللّه تعالى وتحقيق الأهداف العبادية والاستقامة عليها. أما المرحلة الثانية وهي **(الدّعم النفسي)** فتتناول رصد ومقاومة المعوقات والعقبات التي تعترض البناء الروحي الذي شيّده فيما مضى، إلى جانب امتصاص الآثار السلبية المقدّرة في حال إخفاق مجمل المعالجة التربوية من أجل الحيلولة دون انهيار الشخصية الإيمانية واستبداد الدواعي الشيطانية بها. ويشابه هذا النوع من الدّعم والمساندة ما يصطلح عليه في منهج العلاج الوضعي بـ (العلاج التدعيمي)، كما يتصل الدّعم النفسي كذلك بالمقاطع الأخيرة من الدعاء والتي تتّخذ طابع التوصيات في الحفاظ على المكتسبات الإيمانية والتربوية. وعليه، فسنستعرض (بعون اللّه تعالى) ضمن هذا الجزء، جملة من البحوث ضمن مرحلتين على النحو التالي:

المرحلة الأولى:

الضبط الذاتي

تقدم فيما سبق أن التوبة ليست هي الفصل الأخير في البرنامج الإصلاحي الذي ينشده الدعاء، ذلك أن التوبة ليست (زورة خاطفة يرتدّ المرء بعدها إلى ما ألف من فوضى وإسفاف. وليست محاولةً فاشلةً ينقصها صدق العزم، وقوة التحمّل، وطول الجلد، كلا، كلا. إن هذه العودة الظافرة التي يفرح اللّه بها هي انتصار الإنسان على أسباب الضعف والخمول، وسحقه لجراثيم الوضاعة والمعصية، وانطلاقه من قيود الهوى والجحود، ثم استقراره في مرحلة أخرى من الإيمان والإحسان، والنضج والاهتداء.

هذه هي العودة التي يقول اللّه في صاحبها: ﴿ وَإِنِّي لَغَفَّارٌ لِّمَن تَابَ وَءَامَنَ وَعَمِلَ صَٰلِحًا ثُمَّ ٱهْتَدَىٰ ﴾[1].

...

فالأشرار قد تمرّ بضمائرهم فترات صحوٍ قليل ثم تعود بعد ذلك إلى سباتها. ولا يسمى ذلك اهتداء، إن الاهتداء هو الطور الأخير للتوبة النصوح)[2].

وعليه، فدور التوبة يتجاوز الاستيهاب الوقتي والاسترضاء الشكلي إلى كونها مشروعاً إصلاحياً شاملاً.. فلا معنى لأن يهجر التائب واقعه السابق من دون أن يستقر في مرضاة اللّه تعالى ويعيد صياغة حالته الروحية بما يكفل لهذه الهداية الديمومة والاستمرار.. (ذلك أن البناء العاطفي والعقلي للإنسان

---

(١) طه، آية ٨٢.

(٢) جدد حياتك، محمد الغزالي، ص ٢١ ـ ٢٢.

قلّما يبقى متماسك اللبنات مع حدة الاحتكاك بصنوف الشهوات وضروب المغريات.. فإذا ترك لعوامل الهدم تنال منه فهي آتية عليه لا محالة..)[١].

ويتناول الدعاء هنا التنمية الإيمانية في صورة من البرمجة الذاتية الموجهة من طريق **الحديث الذاتي** وليس من طريق التوجيه المباشر، ذلك أن الحديث الذاتي من أقوى روافد الضبط والتعديل السلوكي، فهو، وكما تقرره الأبحاث والتجارب والمشاهدات ليس مجرد خواطر وهمهمات هامشية لا قيمة لها يرددها الفرد في داخله ثم لا تلبث أن تضمحلّ، بل هي نسق من التعليمات يجري على وتيرة واحدة من شأنها أن تترك انطباعاً بيّناً في النفس وتخلّف آثاراً قوية يمكن لها أن تتجذّر حتى تصبح منطلقاً للسلوك وبيئة حاضنة له. وسيتبين لنا بعد ذلك أن الأساليب التي اتبعها الدعاء في الصياغة التربوية لإرشاداته ومقترحاته قد سلك فيها طرقاً فنية من شأنها أن تجذر الفكرة في الوجدان وتعمل على صياغة الشخصية وصقلها من طريق هذا الحديث الفني الذي راعى فيها القوانين المتبعة في برمجة العقل الباطن. فالعلم اليوم يقرر (أن الكلمات التي نرسلها عفواً هي أعظم في تأثيرها النفسي من البرهان المنطقي الذي نحاول أن نقنع عقولنا به. فالبرهان المنطقي لا يتعدى تأثيره في الغالب حدود العقل الواعي ولذا فهو لا يؤثر في المخيلة إلا قليلاً، أما الكلمات التي نرسلها على البديهة فهي تنغرز بعد تكرارها في اللاشعور وتصبح قوية الأثر في مصيرنا من حيث لا ندري)[٢].

لكن الدعاء، هنا، لا يرسل هذا الحديث الذاتي إرسالاً سردياً أو يوجهه توجيهاً وعظياً بل يخرجه ضمن إطارٍ محددٍ من شأنه أن يعطيه قوة وتأصيلاً نفسياً. فالنهج الذي يقوم عليه الدعاء في هذه المرحلة وإن كان في مبدأه يقوم على (الحديث الذاتي)، لكنه يخرجه ضمن خطوتين أساسيتين؛ يسعى في الأولى إلى صياغة الأهداف التي تشكل بمجملها العهد الإيماني بين العبد

---

(١) المصدر السابق، ص ١٧.

(٢) خوارق اللاشعور، أو أسرار الشخصية الناجحة، د. علي الوردي، ص ١٢٧.

وربه، والطموح العبادي الذي يروم تحقيقه. أما في الخطوة الثانية فيسعى لحثّ الداعي على تبني هذه الأهداف من خلال (تأصيل الدافعية) الذاتية للالتزام بها. وسنبحث كل خطوة على حدة فيما يأتي..



المرحلة الأولى:

الضبط الذاتي

الخطوة الأولى: إرساء الأهداف

(يا رَبِّ يا رَبِّ يا رَبِّ يا اِلهي وَسَيِّدي وَمَوْلايَ وَمالِكَ رِقّى، يا مَنْ بِيَدِهِ ناصِيَتى يا عَليماً بِضُرّى وَمَسْكَنَتى، يا خَبيراً بِفَقْرى وَفاقَتى يا رَبِّ يا رَبِّ يا رَبِّ أَسْأَلُكَ بِحَقِّكَ وَقُدْسِكَ وَاَعْظَمِ صِفاتِكَ وَاَسْمائِكَ اَنْ تَجْعَلَ اَوْقاتي مِنَ (فِي) اللَّيْلِ وَالنَّهارِ بِذِكْرِكَ مَعْمُورَةً، وَبِخِدْمَتِكَ مَوْصُولَةً، وَاَعْمالى عِنْدَكَ مَقْبُولَةً حَتّى تَكُونَ اَعْمالي وَاَوْرادى (وَاِرادَتي) كُلُّها وِرْداً واحِداً وَحالى فى خِدْمَتِكَ سَرْمَداً).

والدعاء هنا يسعى لبلورة مفهوم التوبة وإعطائها صيغة منجزٍ عملي وجعلها أساساً لتجديد العهد مع اللّه تعالى، والتأكيد على الالتزام بالثوابت، والاستقرار على النهج الإيماني وعدم الحيدة عنه.

والواقع أن إنتاج صيغة عملية تحقق الهدف المتقدم ليست بالأمر السهل، فصياغة المقترحات وفق طريقة الفرض والإملاء من شأنها أن تعطي نتائج معاكسة لما نريد، ذلك أن من (أكبر المصائد التي نقع فيها هي فرض التغيير، كمحاولتنا إلزام أنفسنا بشيء وقولنا لها: «يتعين علي أن أفعل كذا»، هذا الدفع من صنع العقل الباطن الذي يعمل بحيث لا نصل إلى النتيجة النهائية المطلوبة.

في أي وقت تخبر نفسك: «يتعين عليّ أن أفعل كذا»، تكون وظيفة عقلك الباطن هي أن يقول: «لا، لا يتعين عليه ذلك»، أو «لست مضطراً لأن تفعل أي شيء»، سوف أخرجك من هذا الأمر»؟ ومن خلال اختلاق وسائل لتجنب

القيام بشيء، عن طريق التسويف أو أي طريقة أخرى تجد السبيل الذي يجنبك القيام به)[١].

ومن هنا فقد اختطّ الدعاء نهجاً مبتكراً أعطى من خلاله هذه القضية صفة الإلزام، وإخرجها بصيغة التعهد للّه تعالى من جانب العبد، وطبعها بطابع التنجّز وأضفى عليها طابع الشوق، وصيّرها كهدفٍ ينشده ورؤية يسعى لتحقيقها، فخلّصها بذلك من عيوب الإلزام المباشر وأخرجها من قالب السوق والإكراه. ومن هنا فإننا نلاحظ في هذه الصياغة وجهين:

الوجه الأول: اتخاذها صيغة (**العقد السلوكي** Behavioral Contract) الذي يعتبر أهم استراتيجية من استراتيجيات (الضبط السلوكي) في المناهج التربوية الحديثة، وهو في صورته الأساسية (وثيقة مكتوبة يحدد فيها السلوك المستهدف)[٢]، وإن كان الدعاء يخرجه مخرج (العقد الأحادي) وينحو به منحى الحديث الذاتي والتعليمات الذاتية، إلا أنه جعله يكتسب صفة الإلزام من جهتين: احتوائه على أركان العقد السلوكي، وتوفّره على تعليمات ذاتية محددة. فهو إذاً حديث ذاتي موجه توجيهاً دقيقاً كما سنرى. وسيتضح، من خلال إمعان النظر في فقرات هذه المرحلة، أنّ الدعاء يسعى لتضمين الطلب بشكل عام معنى التعهّد للّه تعالى من قِبل العبد والالتزام بهذا العهد إلتزاماً يقرّبه من طريقة التعاقد المذكورة.

وفي العادة يكون العقد (عبارة عن اتفاقية مكتوبة بين اثنين يكون فيها الشخص أو الشخصان متفقين على الانشغال في ممارسة مستوى محدد من السلوك المستهدف أو السلوكيات..)[٣]، لكن هذا لا يمنع من أن يكون العقد على نحو (العقود السلوكية الأحادية One party contracts حيث يسعى شخص واحد إلى تغيير السلوك المستهدف.. ويستخدم هذا النوع من العقود عندما

(١) ما وراء التفكير الإيجابي، د. روبرت أنتوني، ص ٤١.

(٢) تعديل سلوك الأطفال والمراهقين: المفاهيم والنظريات، إبراهيم فرج الزريقات، ص ٣٧٤.

(٣) المصدر السابق.

يريد الشخص زيادة السلوكيات المرغوبة..)[١]، فالعقد هنا يأخذ شكل التعهّد والالتزام لطرف ثانٍ.

والوجه الثاني: إعلاء الطموح الإيماني الذي يستشرفه الداعي ويسعى لتحقيقه، وإعطائه معنى محدداً وهدفاً واضحاً من شأنه أن يغري النفس بالإقبال عليه والسعي لتحقيقه، وإكسابه جانباً شعورياً واعياً!

هاتان استرتيجيتان فعّالتان في تحقيق الأهداف وديمومة الدافعية عليها. يقول المفكر الغربي (ستيفن كوفي) في كتابة المهم (العادات السبع): (داخل قلب دائرة تأثيرنا تكمن قدرتنا على قطع عهودنا ووعودنا والحفاظ عليها. والعهود التي نقطعها على أنفسنا أو يقطعها الآخرون والالتزام بتلك العهود هو جوهر أخذنا بزمام المبادرة والتحسين الفعلي لها.

... وعندما ندرك وجود خيالنا وإرادتنا المستقلة ونستخدمها للتعامل مع هذا الوعي- قطع الوعود ووضع الأهداف والإخلاص في القيام بها- فإننا نبني مواطن القوة في شخصيتنا، نبني كينونتنا، والتي تجعل من أي أمر آخر في حياتنا ممكناً.

ومن هنا نجد طريقتين يمكننا من خلالهما السيطرة على حياتنا على الفور. الطريقة الأولى هي **أن نقطع على أنفسنا عهداً**- ونفي به. أو **نضع هدفاً نصب أعيننا** ونجتهد لتحقيقه. فعندما نأخذ على أنفسنا عهوداً حتى ولو كانت صغيرة، يتكون لدينا تكامل داخلي يولد لدينا وعياً بالتحكم بالنفس والشجاعة والقوة التي تؤهلنا لتحمل مسؤوليات حياتنا. وحفاظنا على العهود التي قطعناها على أنفسنا وللآخرين سيعظم تدريجياً اعتمادنا على المبادئ الأخلاقية أكثر من اعتمادنا على حالتنا المزاجية.

والقوة التي تساعدنا على قطع العهود على أنفسنا والإيفاء بها هي جوهر تنمية العادات الأساسية للفعالية)[٢].

---

(١) المصدر السابق، ص ٣٩٥.

(٢) العادات السبع للناس الأكثر فعالية، سيفن آر كوفي، ص (١١١-١١٢).

وعوداً على ما سبق، يمكن قراءة المقطع في كلا الاتجاهين:

الأول: الضبط الذاتي من خلال مقولة التعهّد و(العقد السلوكي)

ويمكننا هنا أن ننظر إلى طريقة التنمية الروحية والضبط السلوكي من خلال مقولة (العقد السلوكي) والإلزام الذاتي والتعهد الضمني. وهنا نلاحظ أن الدعاء قد قسّم الكلام إلى قسمين: الأول هو إطار العقد، والثاني هو المتضمن لنفس محتوى العقد. ونتناول الكلام هنا في هاتين الخطوتين..

الأولى: وهي التي تشكّل **إطار العقد**، حيث يقول: (**يا رَبِّ يا رَبِّ يا رَبِّ يا اِلهي وَسَيِّدي وَمَوْلايَ وَمالِكَ رِقّى، يا مَنْ بِيَدِهِ ناصِيَتى يا عَليماً بِضُرّى وَمَسْكَنَتى، يا خَبيراً بِفَقْرى وَفاقَتى يا رَبِّ يا رَبِّ يا رَبِّ أَسْأَلُكَ بِحَقِّكَ وَقُدْسِكَ وَاَعْظَمِ صِفاتِكَ وَاَسْمائِكَ**)، حيث يلفت النظر هنا تحشيدُ الدعاء لجملة هذه الأسماء الإلهية التي افتتح بها، ووفقاً لمقولة (العقد السلوكي) أو (التعهّد الذاتي) يمكن فهم هذا المعنى من جهة ما تشكّله هذه الألقاب من إطارٍ لهذا العقد والتعهّد؛ باعتبار أنها تستبطن (**التعريف بطرفي التعاقد**) من جهة كونه ينطلق من أعم أشكال العلاقة (بين الطرفين) وأوضحها وهي علقة الربوبية، ثم ما يبتني عليها من حق الألوهية والخضوع لمقتضاها وما يترتب على ذلك من الدخول في حصن ولاية اللّه تعالى وهدايته لما كان هو العالم بجهات الضر والنفع ومواضع الفقر والفاقة ومواطن الضعف والحاجة؛ علماً يستوجب الخضوع له والثقة بمنهجه لعباده وخطته لإسعادهم والتي لا تريد إلا الخير لهم[1]. وقد تقدم أن الألوهية عندما

---

(١) جدير ذكره هنا ما أشار إليه بعض الباحثين من خلال التتبع القرآني لمصطلح الرب، حيث لاحظ أن القرآن أبداً لا يذكر اسم الرب إلا في سياق إرادة الخير فحسب، فهو يقول في سورة الجن: ﴿وَأَنَّا لَا نَدْرِيٓ أَشَرٌّ أُرِيدَ بِمَن فِي ٱلْأَرْضِ أَمْ أَرَادَ بِهِمْ رَبُّهُمْ رَشَدًا﴾، ويقول في سورة (الإسراء): ﴿وَإِذَآ أَرَدْنَآ أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا...﴾ ولم يقل: وإذا أراد ربك. ويقول في سورة (الكهف): ﴿فَأَرَادَ رَبُّكَ أَن يَبْلُغَآ أَشُدَّهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا كَنزَهُمَا رَحْمَةً مِّن رَّبِّكَ﴾، بينما ينسب إرادة الضر والسوء والإضلال وما شابه إلى أسمائه الأخرى نحو قوله في سورة (يس): ﴿إِن يُرِدْنِ ٱلرَّحْمَٰنُ بِضُرٍّ﴾، وقوله في سورة الرعد: ﴿وَإِذَآ أَرَادَ ٱللَّهُ بِقَوْمٍ سُوٓءًا ...﴾، ويستنتج من ذلك أن الربوبية في القرآن الكريم لا تتسق مع إرادة الشّر، بل هي مقتضى لإرادة الخير، وهذا المعنى يساند فكرة أن تكرار الرب هنا جاء من أجل الإشعار بأن علمه تعالى بالضر ومواضع الفقر والفاقة، يأتي في سياق التذكير بالرحمة وليس التهديد، على ما تقدّم منّا في متن الشرح.

يستخدمها الدعاء فإنما يريد بها التذكير بمِلاك العبودية[١] والطاعة، أما السيادة (**يا سيدي**) فهو يطلقها كلما أراد أن يشعر النفس بالخضوع والتسليم، بينما المولوية (**يا مولاي**) ترادف التربية الخاصة (أي الولاية بالمصطلح القرآني)، فهو يذكّر أولاً بربوبية اللّه تعالى (على النحو المتقدم) ثم بألوهيته، ثم بما يترتب على ذلك من الخضوع له تعالى؛ الذي يُسْلِم العبد إلى الدخول في ولايته ﴿ٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾[٢]. يؤيد هذا المعنى ما يذهب إليه بعض المحققين من أن العبادة: (خضوع ناشئ من الاعتقاد بالألوهية أو الربوبية)[٣].

وقوله عليه السلام: (**يا مَنْ بِيَدِهِ ناصِيَتى**) إشارة فيه إشارة لطيفة لهذا المعنى من التكفل الإلهي والإغراء بالإقبال على تجديد العهد معه تعالى؛ فالناصية هي شعر مقدّم الرأس، وهو تعبير قرآني مأخوذ من قوله تعالى: ﴿مَّا مِن دَآبَّةٍ إِلَّا هُوَ ءَاخِذُۢ بِنَاصِيَتِهَآۚ إِنَّ رَبِّي عَلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ﴾[٤] وهو كناية عن انقياد أزمة أمور الكائنات بيده تعالى وتصرّف قدرته فيها وخضوعها لهيمنته بما يضمن هدايتها وتكاملها، لمّا كان هو العليم بها والخبير بحاجاتها؛ فصدر الآية إشعار بالإحاطة والهيمنة، وذيلها إشعار بعلم تعالى اللّه وحكمته في تخطيطه وقيادته، ولذا فهو: (من أروع التعابير في شأن قدرة اللّه تعالى المقترنة بعدله، لأن المقتدرين في الغالب ظالمون ومتجاوزون للحدود، ولكن اللّه سبحانه مع قدرته التي لا نهاية لها فهو دائماً على صراطٍ مستقيم وجادة ذات حكمة صافية ونظم وحساب ودقة!)[٥].

ويؤيد هذا المعنى إتباعه ذلك مباشرة بقوله: (**أَسْأَلُكَ بِحَقِّكَ وَقُدْسِكَ..**) والمشعرة بلزوم التعهد للّه تعالى من جهات وحيثيات الأسماء المذكورة (أي من جهة كونه تعالى رباً له حق الطاعة والخضوع والثقة بما تستتبعه طاعته

---

(١) مِلاك الشيء: أي حيثته ومنشأ حقيقته، فملاك العبودية أي الحيثية التي صدرت عنه العبودية أو العلة التي نشأت منها.

(٢) سورة البقرة، آية ٢٥٧.

(٣) معالم التوحيد في القرآن الكريم، محاضرات الأستاذ جعفر السبحاني، ص ٤٠٨.

(٤) سورة هود، آية ٥٦.

(٥) الأمثل في تفسير كتاب اللّه المنزل، الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، ج ٦، ص ٥٢٩.

من المصلحة)، ومجموع ذلك يشكل الإطار الذي يحضّر الداعي من خلاله لسؤال اللّه تعالى بما توجبه هذه الجهات من الحق له تعالى؛ بالانقياد له والوفاء بالعهد الذي أخذه على عباده. وحقّه تعالى هو استدامة ذكره وشكره واتّباع أوامره واجتناب نواهيه، وهو نفس طلبه الآتي (اَنْ تَجْعَلَ اَوْقاتي..) فالتأكيد هنا على حقّه تعالى يأتي في سياق التذكير والإلزام الضمني به. على أن تصويره في هذا السياق بأنه حق يطالب العباد بأدائه لا يخلو من تسامح، وهو على نحو ما جاء في بعض كلام أمير المؤمنين عليه السلام بقوله: (وَأَوْصَاكُمْ بِالتَّقْوَى، وَجَعَلَهَا مُنْتَهَى رِضَاهُ، وَحَاجَتَهُ من خلقه، فَاتَّقُوا اللّهَ الَّذِي أَنْتُمْ بِعَيْنِهِ، وَنَوَاصِيكُمْ بِيَدِهِ)[1]، فـ(لفظة (حاجته) مجاز، لأن اللّه تعالى غني غير محتاج، ولكنه لما بالغ في الحثّ والحضّ عليها، وتوعّد على تركها جعله كالمحتاج إلى الشيء، ووجه المشاركة أن المحتاج يحثّ على حاجته وكذلك الآمر المكلف إذا أكّدَ الأمر)[2]، ولعل هذا هو الوجه في إرداف الحق بالتقدّس، وذلك من أجل التأكيد على التنزّه عن الحاجة إلى هذا الحق، والغنى عنه، وقطع كل ظنٍ بكون خلقه علة رضاه، فقوله: (**وَقُدْسِكَ**) أي أسألك بحقك وتقدسك وتنزهك عن أن يَصِل إليك نفع من هذا الحق، كما جاء في دعاء (يوم عرفة): (اِلهى تَقَدَّسَ رِضاكَ اَنْ يَكُونَ لَهُ عِلَّةٌ مِنْكَ، فَكَيْفَ يَكُونُ لَهُ عِلَّةٌ مِنّى، اِلهى اَنْتَ الْغِنىُّ بِذاتِكَ اَنْ يَصِلَ اِلَيْكَ النَّفْعُ مِنْكَ، فَكَيْفَ لا تَكُونُ غَنِيّاً عَنّى)[3].

وعليه فإن التذكير بالحق يتضمن إشعار الداعي بالمسؤولية والإلزام بهذا الحق الذي لا يقبل بغيره ولا طريق لسؤاله إلا بأدائه؛ فإنه لا ينال ما عنده من الخير إلا بإمحاضه واجب فرضه، أو كما جاء في دعاء آخر: (وَلَا أَنَالُ مَا عِنْدَكَ إِلّا بِطَاعَتِكَ)[4].

(١) نهج البلاغة، الخطبة ١٨٣.
(٢) شرح نهج البلاغة للحديدي، ج ١٠، ص ١١٩.
(٣) مفاتيح الجنان، الشيخ عباس القمي.
(٤) الصحيفة السجادية، من دعاء عليه السلام إذا حزنه أمر.

وإلى جانب ما تقدم، فإن في هذا التذكير استحثاث للداعي لسؤاله ربه تعالى المعونة على أدائه، وتنبيهه من جهة أخرى على أن ما سلف من تفريطه فيه لا يوجب اليأس من عطائه والإبلاس من رحمته، لأنه تعالى الغني عن طاعة من أطاعه، ولعل هذا هو الوجه أيضاً في وصل الحق بالتقدّس للتنبيه على غناه تعالى عن هذا الحق كما قدمنا، ولعله هو الوجه أيضاً في وَصل التقدّس بأعظم الصفات والأسماء في قوله (**وَاَعْظَمِ صِفاتِكَ وَاَسْمائِك**)، باعتبار أنه تعظيم للرجاء بتحقق مأموله، من جهة سؤاله بأعظم صفاته وأسمائه من الرحمة والقدرة والجود. وعليه، فالدعاء هنا يذّكر بلزوم هذا الحق من جهة، ويجعله في نفس الوقت وسيلة لسؤال اللّه تعالى المعونة على أدائه! ويشبه هذا المعنى ما جاء عنه عليه السلام: (وَاسْتَعِينُوا اللّهَ عَلَى أَدَاءِ وَاجِبِ حَقِّهِ، وَمَا لاَ يُحْصَى مِنْ أَعْدَادِ نِعَمِهِ وَإِحْسَانِهِ)[١]. ويقرب منه كذلك قوله عليه السلام: (فاجْعَلُوا مَا افْتَرَضَ اللّهُ عَلَيْكُمْ مِنْ طَلِبَتِكُمْ، وَاسْأَلُوهُ مِنْ أَدَاءِ حَقِّهِ مَاسَأَلَكُمْ)[٢]، وكما جاء في الدعاء: (مِنْكَ أطلبُ الوصُولَ إلَيْكَ)[٣].

الثاني: الضبط الذاتي من خلال مقولة (تشييد الطموح الإيماني)

وهناك تصوّر آخر لهذا المقطع ومأخذ ثان لفهمه؛ حيث ينظر إلى هذا الكلام بأنه مقدمة لترقية الداعي لمستوى من الطموح الإيماني العالي (كما ذكرنا سابقاً)! ولهذا فإن هذه الألقاب والأسماء الإلهية تأتي من أجل ردم الهوة النفسية بين الواقع السابق والمستوى اللاحق الذي يروم نقل الداعي إليه.

وعليه، فما يستوحى من قوله: (**يا رَبِّ يا رَبِّ يا رَبِّ يا اِلهي وَسَيِّدي وَمَوْلايَ وَمالِكَ رِقّى.. يا رَبِّ يا رَبِّ يا رَبِّ**) هو التجسير أو الوصل بين مستويين: المستوى الربوبي والمستوى الأولوهي، أو لنقل: المستوى الداني الذي يعيش فيه العبد التعرّف إلى اللّه تعالى من خلال تربيته وإحسانه وقيامه بشؤون حياته

(١) نهج البلاغة، الخطبة ٩٨.

(٢) انهج البلاغة، الخطبة ١١٢.

(٣) المصدر السابق، دعاء الإمام الحسين عليه السلام في يوم عرفة.

وحاجاته اللصيقة ومطالبه القريبة، والمستوى العالي الذي يريد أن يرفع همته له ويوجه طموحه إليه في العيش معه تعالى معبوداً محبوباً ومراداً لذاته؛ يتشوق لخدمته ويتمتع بعبادته ويتلذذ بذكره، وصلاً يضمن عدم القفز غير المبرر والنقلة الاعتباطية بينهما[١]، باعتبار أن الدعاء يريد أن يرسي هذا الطموح الذي يجريه على لسان الداعي ويغريه به، ويصيغه في شكل اندفاع وتطوّع ذاتي، وهو الأمر الذي يستلزم اليقظة والقصد الواعي من أجل تبنيه. وبناءً على ذلك فقد جاء هذا الترادف والترتيب بين هذه الألقاب مشعراً بهذا المعنى!.

وقد جرى الدعاء في هذا السير الإقناعي والوصل الهادئ بين المستويين المذكورين بأسلوبٍ غاية في اللّطف والدّقة والجمال؛ فهو يبدأ بقوله: (**يا رَبِّ يا رَبِّ يا رَبِّ**) وفيها استحثاث لتنبيه الذهن لخارطة هذا المفهوم وحدوده واستفزاز وجدانه لتصوّره، وهو المفهوم الذي يرقد في أعماقه، والتصوّر الأولي لعلاقة العبد به تعالى في تعرّفه إليه في حاجاته الطبيعية ولوازمه حياته الأولية، فالتكرار الثلاثي هنا فيه تأكيد على استشعار هذه العلاقة والحضور الرباني الذي يملأ نفسه. والمعنى الذي يثيره هذا التكرار الثلاثي لكلمة (الرب) معنى يغوص في العمق بدرجات متفاوتة في القوة والوضوح، وهذا هو السبب في التكرار، فيما يبدو، لدى التأمل في جريان الدعاء على منهاج القصد والحكمة.

وقد يسأل: ولماذا يكرره الدعاء هنا ثلاثاً وليس اثنتين أو ستاً أو تسعا؟ ويمكن القول في مقام الجواب: أن ذلك راجع لخصوصية هذا التكرار المحدد وأثره، وهو ما يشهد به الوجدان وما عليه الآثار الكثيرة أيضاً والتي تربط بين التأكيد وبين التكرار ثلاثاً.. والأمر في ذلك يرجع إلى خصوصية التكرار الثلاثي في الإبانة عن القصد والتوجه، والذي يتبع دلالة انفعال الذهن وتوجهه لدلالة

---

(١) وهذا المعنى من الربط أو الوصل بين هذين المستويين يحكي عن خصيصة من أهم خصائص الخطاب التوجيهي وهو التدرج، لمّا كان الدعاء يراعي شأن أكثر العباد في ضعفهم وقلة معرفته وقصور وسعهم عن الترقي للمقامات العالية، فخصيصة التدرج في النواحي التوجيهية ناظرة من بعض الجهات إلى شمولية الاستهداف، وأن خطاب الدعاء يستهدف كافة الشرائح والمستويات الإيمانية (كما أشرنا إلى ذلك مراراً).

اللفظ وتركز هذه الدلالة (وفق ما يذهب له علماء الأصول) من تطوّر دلالة اللفظ من الإخطار الذهني إلى الاستعمال القصدي ثم المعنى الجدي. وقد اصطلحوا على الأولى بالدلالة التصورية، وعلى الثانية بالدلالة الاستعمالية، ثم الدلالة الجدية(١).

لكن قد يقال أن التقريب المذكور لسيرورة الدلالة وانتقالاتها وفق ما تقدم إنما يصلح فيما لو تصورناها على مستوى التلقي والاستماع، لا على مستوى الإنشاء والدعاء..! لكن هذا الإشكال ينتفي عندما نلاحظ الجانب الإلفاتي من وراء تلقين الداعي هذه العبارات واستحضار مفاعيلها الشعورية.

والدعاء بعد أن استحضر معنى الربوبية في حياة الفرد على النحو المتقدم أردفها بما يوصل معناها بالحق الذي تمليه؛ من الألوهية المستوجبة للانقياد والطاعة (**يا اِلهي**)، وما يعقبها من الخضوع لهذه السلطة المشرّعة (**وَسَيِّدي**)، ثم هو يلطّف هذه السيادة بالولاية: (**وَمَوْلايَ**) ليشعر بأن هذا الخضوع ليس

(١) أنظر: دروس في علم الأصول، السيد محمد باقر الصدر، ج١، ص ٧٥. فأنت إذا سمعت لفظ (ماء) من أي لافظ حتى لو كان من (حيوانٍ) لتبادر إلى ذهنك هذا السائل الخاص الذي يرمز له بهذا اللفظ، وأنت قد تسمعها تارة أخرى من لافظٍ آخر (طفل) مثلاً، فتشعر بالدلالة الأولى والدلالة الثانية أيضاً أي (قصد استعمال اللفظ في معناه المحدد) لكنك تشك في أنه يقصدها جداً أم لا، أي: هل يقصد أن يثير ذهن السامع بمعناها أم أنه قالها هازلاً أو ساهياً..؟ ومثل ذلك أيضاً ما إذا سمعت كلمة (بابا) من طفلك (ذي الستة أشهر) فإنه يتبادر إلى ذهنك المعنى التصوري للكلمة وتظل تفحص هل أراد المعنى الاستعمالي، أي هل خرجت منه صدفة، أم أنه أصبح في مرحلة يستطيع نطقها فهو يستطيع تكراراها؟ وتارة تسمعه يكررها فتعرف أنه أراد هذه الكلمة بحكم أنها أول كلماته، ولكنك تشكّ في الإرادة الجدية الاستعمالية، أي: هل أراد إثارة انتباهك من خلالها أم لا..؟ ففي الأولى أنت، وبرغم انسباق ذهنك لها، قد لا تعيرها أهمية باعتبار أنه لم يصل بعد إلى مرحلة نطقها، وفي المرحلة الثانية تفرح باعتبار أنه استطاع أن ينطقها بعينها وهو يريدها بحكم تطور قدرته على النطق، فهو قد أصبح يحسن قول (بابا)، لذا فهي تثير في الذهن المعنى الاستعمالي أي اللفظ المخصوص الذي اقترن بالمعنى المعين، وإن كان قد قالها لا عن قصد في إحضار معناها لدى السامع. أما في الثالثة، فإنه ولدى شعورك بأنه أرادك من خلال النطق بها، سرعان ما يتملكك الإعجاب والزهو، فقد بدأ طفلك يتواصل معك، ويتعلق بك! هذا تقريب لتطوّر مفعول الدلالة اللفظية: من المعنى التصوري إلى المعنى التصديقي ثم الاستعمال الجدي. ولعلّ هذا هو السّر في حرص الدعاء على تكرار (**يارب**) ثلاث مرات، وهي لذلك لا تصلح مرة ولا مرتين، ولا أكثر من ثلاث باعتبار أن الرابعة تلغي المعنى الثالث وهي الإرادة الجدية وتجعل شعورها يتشتت عن معناها مرة أخرى!.

هو أي خضوع، وإنما هو الخضوع الذي تلازمه الهداية والرشاد، وهذا هو المعنى الذي تعطيه مفردة (الولاية) هنا، ولهذا فهو خضوع لمن يعلم بمواقع الضعف من حالنا ومفاصل الضر من وجودنا ومواطن الفقر والفاقة من حياتنا، فلاحظ كيف يحقق الدعاء هنا الاقتراب النفسي والتأطير الذهني الإقناعي لتقبل المالكية الحقيقية اللّه تعالى التي تسوقها هذه العبارات: (**وَمالِكَ رِقّى يا مَنْ بِيَدِهِ ناصِيَتى يا عَليماً بِضُرّى وَمَسْكَنَتى، يا خَبيراً بِفَقْرى وَفاقَتى**).

وعليه، فمجمل هذه الألقاب مذكّرة بحق اللّه تعالى من الطاعة والخضوع له، وحق مولويته وعنايته ومالكيته. ثم لاحظ هنا كيف يسير الدعاء سيراً تدريجياً دقيقاً فيقدم المالكية على أنها مالكية رقٍ، لكنه يتعمق فيصوّر هذه المالكية على أنها تمتد إلى الأخذ بالناصية المشعرة بالتحكم (**يا مَنْ بِيَدِهِ ناصِيَتى**)، ويوصل هذا الشعور ويعمقه بإحاطة العلم (**يا عَليماً بِضُرّى وَمَسْكَنَتى**) ثم الخبرة بمواطن الفقر ونقاط الضعف (**يا خَبيراً بِفَقْرى وَفاقَتى**)؛ فالأولى تعطي صورة عامة من خلال ما توحي به صورة العلم من الإحاطة الإجمالية بجهات الضر والمسكنة، أي أنه عليم بالجهات التي تُنزِل به الضرّ وتوقعه في حالة المسكنة، لكن الثانية تعطي تصوّراً معمقاً (**يا خَبيراً بِفَقْرى وَفاقَتى**)؛ مصورة احتواء تفاصيل خارطة الفقر ومواطن الإضرار ومواقع الفاقة، فهو شعور معمقٌ جداً أبعد من الأول يستهدف هزّ كيان السامع[1] وإسلامه إلى جوٍ من الخضوع والشعور بالهيمنة الإلهية تمهيداً لوضعه على مسار إقناعه بمضمون الطموح المذكور! والقيادة في العملية التربوية تحتاج إلى مجاراة، وخلق جوٍ من الألفة؛ من أجل أن لا ينقطع الداعي عن مسايرة هذا الارتقاء. وهو هنا عندما يقدّم بذكر هذه الأسماء الإلهية، إنما يضع النفس في جوّ تفهّم حيثية المالكية الإلهية، وإيجاد مسوّغ لتمرير مفاهيم السيطرة والهيمنة التي يريد أن يغذي بها الجوّ النفسي. ويسوقُ الدعاء جملة المعاني المتقدمة من أجل كسر جماح النفس عن الخضوع وجنوحها

(١) ولا أدل على ذلك من التناغم والتقارب الصوتي بين (فقري وفاقتي) وما يحوي به تكرار الفاء والقاف واللتين تحدثان جرساً صوتياً متموجاً متحركاً، وقد لاحظنا مثل ذلك في قوله فيما سبق: (**ذاق طعم عذابها**) وقوله: (**بجرمه وجريرته**)!

نحو الاستعلاء والإباء والتكبر والممانعة[١]! ويشابه هذا المعنى في الربط بين هيمنة اللّه تعالى على العبد ولزوم انضباطه مع أوامره تعالى ووقوفه عند نواهيه، قول الإمام أمير المؤمنين عليه السلام: (فَاتَّقُوا اللّهَ الَّذِي أَنْتُمْ بِعَيْنِهِ، وَنَوَاصِيكُمْ بِيَدِهِ، وَتَقَلُّبُكُمْ فِي قَبْضَتِهِ)[٢].

والدعاء بعد أن صور هذا المعنى من المالكية والإحاطة، وأشبع هذا الجوّ بمشاعر الخضوع، أردف ذلك مرة أخرى بالتذكير بالربوبية، فقال **(يا رَبِّ يا رَبِّ يا رَبِّ)** وذلك من أجل أن يكسب هذه المعاني التي تشعر بالاقتحام والتسلط معنى من الندواة واللطف! وعليه، فما يعطيه هذا التكرار لاسم الرب هنا غير ما يعطيه في الأول، فالتكرار هنا وإن كان غرضه الاقتراب من النفس والوجدان، لكنه يسير في اتجاه استشعار الربوبية في منحى ارتقائي؛ فقوله في الأولى: (ياربّ) تعطي تصوراً محايداً لمعنى الربوبية؛ فهي تضع الداعي في إطار التربية العامة التي تكتنف الكون بأكمله، وتكتنف (الدعي) بما هو جزءٌ من هذه المنظومة الكونية الكبيرة، فهي تأخذ معنى **(التعهّد والتكفل)** للموجود بما يحتاجه، بينما (ياربّ) (الثانية) تضع الداعي في جو **(الرعاية والمتابعة)** العامة بصفته حياً من الأحياء؛ يتطلب الاهتمام والمتابعة والتربية، بصورة أكثر وعياً من الموجودات الأخرى. أما (يا ربّ) الثالثة فإنها تُحْضر الداعي في جوّ الإحساس الخاص والمحيط القريب من أجواء التربية، التي تملأ وجوده ووجدانه بـ **(العناية واللطف)**. ومن شأن هذه المعاني أن تبدد الآثار السلبية لمشاعر الاقتحام والمحاصرة بثقل تبعات التسلط التي تثيرها معاني المالكية والإحاطة السابقة (كما تقدم)[٣]، وتهيئه للصعود في سلّم القرب والارتقاء

---

(١) تقدم لنا كلام مسهب عن هذه الناحية في النفس في (الجزء الثاني) في فصل: الاسترخاء واستحضار المشهد الروحي.

(٢) نهج البلاغة، الخطبة ١٨٣.

(٣) بمعنى أن ما يظهر لدى التأمل أن سبب عودة الدعاء للتذكير بالربوبية في قوله: **(يارب يارب يارب)** يعود إلى أن من مقتضيات الشعور بالفقر والضعف، توليد حالة من الضغط النفسي الذي يكون من شأنه إيجاد حالة ابتعاد ونفور يتولد من محاصرة هذه المشاعر النفسية الضاغطة، بدل أن يكون الشعور بالفقر والفاقة منطلقاً للاقتراب وإرساء الطموح على أساسها، الأمر الذي احتيج معه إلى إرداف الإشعار =

لمعاني الطموح الذي يقوده إليه بقوله: (**أَسْأَلُكَ بِحَقِّكَ وَقُدْسِكَ..**)، والانطلاق في كل ذلك من قاعدة متينة يستند إليها في تحقيق المراد والظفر بالمأمول، فـ(الثقة هي أحد مشتقات الإيمان، ولا وجود لها بغياب الإيمان. تعلموا كيف تثقون بقواكم الذاتية المرتبطة مباشرة بالعقل الكوني، بالخالق. آنذاك فقط ستشعرون بالأمان الكامل)[1].

فتأمل باللّه عليك هذا النسق البديع والإخراج اللطيف والسير المنتظم الهادئ والسوق الناعم الذي يجمع بين المجارة للمشاعر، والقيادة لها، والارتقاء بها، ولاحظ هذه المعاني القصدية البليغة والمضامين التوحيدية العالية التي تسند هذه النقلة الكبير، وتجسّر هذه الهوة الكبيرة والشقة البعيدة: بين التوبة، والارتقاء بالطموح والتصعيد له، واعجب لهذا البيان الفائق والكلام البليغ!.

فهاهنا إذاً ثلاثة عناصر في هذه الخطوة من بناء الطموح الإيماني: الاقتراب من النفس، وبعث مشاعر الحاجة والتأكيد على الضعف والمسكنة والحاجة الدائمة، ومن ثم التأكيد على موثوقية هذا الجهة التي يستند إليها في تشييد هذا البناء، وإعلاء الطموح، وتبني المثل العليا. وكأنّ الدعاء هنا يريد أن يقنع الداعي بحاجته لهذا البناء الإيماني وشموليته لحياته، كما يريد أن يعزّز قوته على خوض غمار هذه التجربة من خلال الاعتماد على اللّه تعالى ومقاومة كل ضعف ونكول نفسي في القيام بأعباء هذا الطموح! ذلك أنه؛ كلّما ارتقت صلاحية هذا الطموح في تلبية حاجات الإنسان وأحدثَ عنده استقراراً نفسياً، كلّما كان الإنسان نفسه أكثر تجاوباً مع متطلباته، خصوصاً وأن القاعدة التي يعول عليها في تشييد هذا البناء أوسع علماً به، وأكثر قدرة على تغذية أشواقه وتلبية حاجاته. ويؤكد هذا المعنى قوله: (**أَسْأَلُكَ بِحَقِّكَ وَقُدْسِكَ وَاَعْظَمِ صِفاتِكَ وَاَسْمائِك**)، إن تحشيد هذا الأقسام (وفق هذه القراءة) له دخالة في تأكيد العزم، وتركيز الاعتماد على

= بالربوبية، وإعادة صياغة الحاجة والفقر على أساس كونها مدخلاً للرعاية الربانية، فكان هذا التأكيد والتكرار مرة أخرى.

(١) أسرار العقل الباطن، د.فاليري سينيلنيكوف، ص ١٥٠.

اللّه تعالى وتقوية ضعف النفس، باعتبار أن السؤال (بالحق) يعطي في التبادر الأولي معنى (الذّات)، فالذّات القدسية بما لها من الكمال اللامحدود يترشح منها حق العبادة لها، فهو تعبير باللازم وإرادة الملزوم، وعليه فقوله (**أَسْأَلُكَ بِحَقِّكَ**) أي أسألك (بعظمة ذاتك) كما تقول: (أسألك بحق نبيك) أي بما لنبيك من المقام العظيم والشأن الرفيع، فقوله (بحقك) أي بعظمتك، ذلك (أن الحق هو الثابت الذي لا يزول، وبحقه أي بمقام وجوب وجودك وثبوت ذاتك وآياتك التي لا تقبل الزوال، وهذه أول مظاهر الربوبية وكمالاتها أنه ثابت لا يعرضه الزوال أو البطلان)[١]، ويساعد على ذلك إرادفه بـ (**وَقُدْسِكَ**)، فهي كالتأكيد على عظمة هذه الذات من حيث عدم تطرق النقص لها حتى من جهة محدودية كمالاتها، فالمعنى (أي تنزّهك من النواقص والعيوب الإمكانية، وتنزهك عن أن يدرك حقيقتك أحد من خلقك)[٢]، فهي ليست كاملة فحسب، بل وكمالاتها لا تحدّ[٣] كما جاء في الدعاء: (يا مَنْ لَهُ مُلْكٌ لا يَزُولُ يا مَنْ لَهُ ثَناءٌ لا يُحْصى يا مَنْ لَهُ جَلالٌ لا يُكَيَّفُ يا مَنْ لَهُ كَمالٌ لا يُدْرَكُ يا مَنْ لَهُ قَضاءٌ لا يُرَدُّ يا مَنْ لَهُ صِفاتٌ لا تُبَدَّلُ..)[٤] ويساعد على هذا المعنى إرداف ذلك بقوله: (**وَاَعْظَمِ صِفاتِكَ وَاَسْمائِكَ**) فهو كالتأكيد لما سبق في إشعاره بأنه يريد بـ(حقك) أي بعظمة ذاتك، فالمعنى (على هذا الاتجاه تأكيدي) وذلك لما بين الصفات والأسماء من فرق، فإن الاسم منظور فيه الذات مأخوذة من جهة معينة، بينما النظر في الصفة إلى الذات من دون أي اعتبار (فالاسم هو الذات ولكن لا بما هي ذات بل الذات منظوراً إليها من خلال وصفٍ محدّد وحيثية معينة[٥]، أما

(١) مواهب الليل، في شرح دعاء كميل، الشيخ فاضل الصفار، ج٣، ص ٣١٥.

(٢) المصدر السابق، ص ٣١٦.

(٣) سبق أن ذكرنا معنى (التقدس) في أول الدعاء في شرح: (يانور ياقدوس).

(٤) مفاتيح الجنان، دعاء (الجوشن الكبير).

(٥) والمقصود هنا بالأسماء التي تقع في طريق التوسل هي الأسماء الحقيقية وهي المعنية بقوله تعالى: (هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيّاً) سورة مريم، آية ٦٥، وقوله تعالى: (لَمْ نَجْعَل لَّهُ مِن قَبْلُ سَمِيّاً) سورة مريم، آية ٧، فالآية (وإن كانت تعني ظاهرا بأن أحدا لم يسمّ باسّمه لحدّ ولادته، لكن لما لم يكن الاسم لوحده دليلا على شخصية أحد، فسيصبح من المعلوم أن المراد من الاسم هنا هو المسمى، أي أحداً قبله لم يكن =

في الصفة فإن النظر إلى ذاتها[1] من حيث هي بقطع النظر عن اتصاف الذات بها. على هذا يوضّح صدر الدين الشيرازي الفارق بين الاثنين بقوله: (الفرق بين أسماء اللّه وصفاته في عرف العرفاء كالفرق بين المركب والبسيط، فإنهم صرحوا بأن الذات مع اعتبار صفة من الصفات هو الاسم)[2]، وهذا الفرق (الذي نذكره) وإن كان فرقاً اعتباريا، لكنه يأتي في السياق المتقدم تأكيداً لمعنى (**أَسْأَلُكَ بِحَقِّكَ وَقُدْسِكَ**).

الصياغة التوجيهية والتفاعلية تخدمان هدفاً واحداً:

وهكذا نرى أن الصياغة السابقة تتميز بالدقة والجمال وفق فهمين متقاربين يكملان بعضهما البعض الآخر، فالفهم الأول يجري على نسق الطلب التوجيهي الظاهر، الذي أبرزنا ترابط معانيه وقصدية عباراته، وقد جاء من أجل توجيه الداعي لإبرام عقد مع ربه وقطع تعهّد على نفسه، أما الفهم الثاني فهو يجري على النسق التفاعلي ويهدف لشدّ همة الداعي نفسياً وتحريك وجدانه واشتداد طلبه وتطلّعه لتبني المثل الأعلى والطموح المذكور[3].

وكلا هذين الفهمين يخدمان غاية واحدة ذات شقين هما: التأكيد على فقر الإنسان وحاجته، وضره ومسكنته، من جهة، والتأكيد على هيمنة اللّه تعالى وعلمه وكرمه وعدله من جهة أخرى. وهو وفق هذه المعادلة يضع الداعي على الطريق الصحيح والطموح الأمثل، والمثل الأعلى المتمثل بمنهج اللّه تعالى. فالإنسان بقصوره وجهله واستعجاله لا يستطيع أن يرسم مساره الأتم أو يعين الطموح الأفضل أو يختار مثله الأعلى الحقيقي الذي يتكفل بإنجاح مشروعه،

= يمتلك هذه الامتيازات، كما ذهب الراغب الأصفهاني إلى هذا المعنى – بصراحة – في مفرداته) أنظر: تفسير الأمثل، ج٩ـ ص ٤١٠. وعليه، فالسّمي هنا ليس بمعنى المسمى اللفظي، بل المتّصف بالاسم أو الأسماء الحقيقية وهي الصفات، والمعنى: لم نجعل له من يماثله في صفاته وملكاته.

(١) أي ذات الصفة.

(٢) التوحيد، بحوث في مراتبه ومعطياته، تقريراً لدروس السيد كمال الحيدري، ج١ ص ١١٢

(٣) أرجو المعذرة من القارئ الكريم على ما قد يتصوّر من التعقيد في هذا المعنى، والذي هو في الواقع حاصل قراءة معمقة ودقيقة، ربما تتّضح بشكل أكثر فيما يأتي.

بل وحده اللّه تعالى القادر على تعيين الطريقة المثلى والسبيل القاصدة ﴿وَعَلَى ٱللَّهِ قَصۡدُ ٱلسَّبِيلِ﴾[١]، وقيادة مسيرة الإنسان من خلالها لما فيه سعادته وتخليصه من تناقضاته الداخلية وإسعاف قصوره وتلبية حاجاته ورسم المنهج الأتم الذي لا اختلال فيه. ففي الوقت الذي قد يصوغ الإنسان لنفسه (وفق تصوراته) مشروعاً حياتياً ومثلاً أعلى يسعى إليه وينافح عنه، إلا أن مثل هذه المشاريع قاصرة عن إشباع حاجاته وتطلعاته، وهي إن آتت نتائج في المنظور القريب (على مستوى تنظيم المجتمع وسنّ القوانين الملزمة التي تربط علاقاته والأخلاق التي تحفظ مصالحه القريبة) إلا أنها نتائج عاجلة ومشاريع مؤقتة لا تناسب امتداد الإنسان واتساع وجوده، ولا تلبي كل حاجاته، ولا ترقى لمستوى الصياغة الربانية والمنهج الإلهي. والدعاء هنا إذ يُعدّ الإنسان لتبني هذا المشروع الإلهي، فهو يزواج بين تصوّر جهة الطموح بما لها من الموثوقية والإطلاق وكمال الحق الملزم بمسؤولية الإنسان تجاهها في القيام بما يلزم من أداء هذا الحق، وبين رسم مسار هذا الطموح وإعلائه؛ كونه يمثل الطموح أو المثل الأعلى الذي ينبغي أن يتبناه. ويصوّر السيد الشهيد الصدر (قدّس سرّه) هذا المعنى بأجلى عبارة عندما يؤكد على موثوقية السماء في رسم هذا الطموح وإقامة المثل الاعلى الذي يناسب الإنسان باعتبار أن (هذا المثل الأعلى حقيقة وواقع عيني منفصل عن الإنسان وبهذا يعطي للمسؤولية شرطها المنطقي فإن المسؤولية الحقيقية لا تقوم إلا بين جهتين: مسؤول، ومسؤول لديه. إذا لم يكن هناك جهة أعلى من هذا الكائن المسؤول وإذا لم يكن هذا الكائن المسؤول مؤمناً أنه بين يدي جهة أعلى، لا يمكن أن يكون شعوره بالمسؤولية شعوراً موضوعياً، شعوراً حقيقياً.

مثلاً تلك المثل المنخفضة، تلك الآلهة، تلك الأقزام المتعملقة على مر التاريخ، على مر المسيرة البشرية هي في الحقيقة لم تكن كما رأينا وكما حللنا إلا إفرازاً بشرياً، إلا إنتاجاً إنسانياً، يعني أنها جزء من الإنسان، والإنسان لا يمكن

---

(١) النحل، آية ٩ ﴿وَعَلَى ٱللَّهِ قَصۡدُ ٱلسَّبِيلِ﴾ أيْ عليه سبحانه سلامة الصراط المستقيم وهو الحافظ له من كل انحراف، وقد وضعه في متناول الإنسان بما أودع فيه من هدي تكويني وتشريعي. أنظر: تفسير الأمثل، في تفسير الآية الكريمة.

أن يستشعر بصورة موضوعية حقيقة المسؤولية تجاه ما يفرزه، هو اتجاه يصنعه هو ﴿ إِنْ هِيَ إِلَّآ أَسْمَآءٌ سَمَّيْتُمُوهَآ ﴾[1]، تلك المثل لا تصنع الشعور الموضوعي بالمسؤولية. نعم قد تصنع قوانين، قد تصنع عادات، قد تصنع أخلاقاً، ولكنها كلها غطاء ظاهري، وكلما وجد الإنسان مجالاً للتحلل من هذه العادات، ومن هذه الاخلاق، ومن هذه القوانين، فسوف يتحلل.

بينما المثل الأعلى لدين التوحيد للأنبياء على مر التاريخ باعتباره واقعاً عينياً منفصلاً عن الإنسان، باعتباره جهة أعلى من الإنسان ليست إفرازاً بشرياً، إذن سوف يتوصل للشعور بالمسؤولية، شرطه الموضوعي في المقام، لماذا كان الأنبياء على مر التاريخ أصلب الثوار على الساحة التاريخية؟ أنظف الثوار على الساحة التاريخية؟.. لماذا انهار كثير من الثوار على مر التاريخ ولم يسمع أن نبياً من أنبياء التوحيد انهار أو تملل أو انحرف يمنة أو يسرة..؟

لأن المثل الأعلى المنفصل عنه الذي هو فوقه الذي أعطاه نفحة موضوعية من الشعور بالمسؤولية، وهذا الشعور بالمسؤولية تجسد في كل كيانه، في كل مشاعره وأفكاره وعواطفه...

إذاً هذا المثل الأعلى بحسب الحقيقة يحدث تغييراً كيفياً على المسيرة لأنه يعطي الشعور بالمسؤولية، وهذا الشعور بالمسؤولية ليس أمراً ثانوياً في مسيرة الإنسان، بل هذا شرط أساسي في إمكان إنجاح هذه المسيرة وتقديم الحل الموضوعي للتناقض الإنساني، للجدل الإنساني... فهو مجموع نقيضين اجتمعا والتحما في الإنسان، حفنة التراب تجره إلى الأرض... وروح اللّه سبحانه وتعالى التي نفخها فيه تجره إلى أعلى، تتسامى بإنسانيته إلى حيث صفات اللّه، إلى حيث أخلاق اللّه، تخلقوا بأخلاق اللّه، إلى حيث العلم الذي لا حدّ له والقدرة التي لا حدّ لها، إلى حيث العدل الذي لا حدّ له، إلى حيث الجود والرحمة والانتقام، إلى حيث هذه الأخلاق الإلهية، هذا الإنسان واقع

---

(١) النجم، آية ٢٣.

في تيار هذا التناقض، في تيار هذا الجدل بحسب محتواه النفسي، بحسب تركيبه الداخلي، هذا الجدل وهذا التناقض الذي احتوته طبيعة الإنسان.. هذا الجدل الإنساني له حل واحد فقط، هذا الحل الواحد الذي يمكن أن يوضع لهذا التناقض هو الشعور بالمسؤولية، لكن لا الشعور المنبثق عن نفس هذا الجدل، فإن الشعور المنبثق عن نفس هذا الجدل، لا يحل هذا الجدل، هو ابن الجدل بل هو إفراز هذا التناقض، وإنما الشعور الموضوعي بالمسؤولية لا يكفله إلا المثل الأعلى الذي يكون جهة عليا. يحس الإنسان من خلالها بأنه بين يدي رب قادر سميع بصير محاسب مجاز على الظلم، مجاز على العدل.

إذن هذا الشعور الموضوعي بالمسؤولية الذي هو التغيير الكيفي على المسيرة هو في الحقيقة الحل الوحيد للتناقض وللجدل الذي تستبطنه طبيعة الإنسان وتركيب الإنسان)[1].

وقد تبين لنا أن الدعاء هنا يسعى لتأصيل هذا الشعور الموضوعي بالمسؤولية من خلال القراءة التوجيهية التي تنحو منحى تأكيد العهد مع اللّه تعالى، ورسم مسار المثل الأعلى من خلال القراءة التوجيهية التي تعلي الطموح. القراءة الأولى تسعى لإبراز جانب الحق والمسؤولية من جانب الإنسان، بينما القراءة الثانية تؤكد على دفع الإنسان لتبني المثل الأعلى.

هاتان قراءتان متكاملتان للمقطع محل البحث سعينا للتأكيد عليهما لا من أجل أن نشتت ذهن القارئ أو نتفنن في طريقة العرض، وإنما هناك غرض أساسي من وراء ذلك يخدم العملية التربوية ويبرز جانب الإبداع والعرض التربوي الباهر الذي جاء به هذا الدعاء العظيم، لكننا سنرجئ الكلام عن هذا الغرض وسرّ هذه القراءة المزدوجة إلى نهاية هذه الدراسة.

كما يمكننا ملاحظة أن المقطع التالي الذي يمثل (بنود العقد) و(جوهر الطموح) يتحرك في ذات المنحى (التوجيهي والتفاعلي) بنحو ملفت وأداءٍ

(١) المدرسة القرآنية، الشهيد السيد محمد باقر الصدر، ص (١٤٠-١٤٣).

محكم وأسلوب متقن في بقية المقطع الذي يؤطر العقد ويرسم مسار الطموح في قوله: (**اَنْ تَجْعَلَ اَوْقاتي مِنَ (فِي) اللَّيْلِ وَالنَّهارِ بِذِكْرِكَ مَعْمُورَةً، وَبِخِدْمَتِكَ مَوْصُولَةً حَتّى تَكُونَ اَعْمالي وَاَوْرادى كُلُّها وِرْداً واحِداً وَحالى فى خِدْمَتِكَ سَرْمَداً**) فلاحظ الآن هذا المعنى فيما تعطيه التعبيرات التالية:

(اَنْ تَجْعَلَ)

وأول هذه التعابير الملفتة التعبير بالجعل (**أن تجعل**)، والعبارة هنا وإن كانت تتضمن طلباً من اللّه تعالى إلا أن هذا الطلب روعي فيه أن يكون مهيأ نفسياً لتحقيق هذه النقلة، فهو مثلاً لم يقل: أن تصيّر أوقاتي أو أن تكون أوقاتي أو أن تستفرغ أوقاتي في طاعتك أو أن توفقني لتكون أوقاتي.. إلخ، بل قال: (**أن تجعل أوقاتي**..) والجعل وإن كان من أفعال التصيير والتحويل، إلا أن التعبير بالجعل ملحوظ فيه إلى جانب الطلب، استحضار مشاعر وإرادة الداعي واستلفات نظره، ولذا فإن التصيير في مثل قولنا: أن تصيّر أوقاتي، وإن كان فيه حيثية الطلب إلا أنه يلغي إرادة الداعي نفسه ويوحي له بإيكال الأمر إلى اللّه تعالى ليتولى مهمة التغيير، فليس في التصيير مشاركة من جانب العبد أو دخالة له في النقلة المذكورة. ومثله التعبير بـ: أن تستفرغ أوقاتي.. أو ما شابه، أما قوله: (**أن تجعل أوقاتي**..) فإن التعبير بالجعل يوحي بطرفي مشاركة من جانب اللّه تعالى وجانب العبد نفسه بنحو التهيؤ من اللّه تعالى وتوفير المقدمات، والعمل بعد ذلك من العبد على استثمار الفرصة والأرضية التي يوفرها له اللّه تعالى.. وبالجملة فإن التعبير جدُّ دقيق، ويسترعي التأمل كثيراً..!

(أوقاتي..)

ومن التعابير اللّافتة كذلك التعبير بـ (أوقاتي)، دون أن يقول مثلاً: أن تجعل ساعاتي، أو: أن تجعل أيامي.. أو أنفاسي.. أو حياتي.. أو نفسي.. ونحو ذلك.. والسّر فيما يبدو في اختيار هذا التعبير بالذات هو دخالته في التوجيهية المذكورة، فإن (**أوقاتي**) تعبير يوحي بالدّقة والشمول، وهو يساهم في تركيز هذا الطموح وإيضاحه وعدم إهماله وجعله معنىً مشتتاً غائماً، فإن تعبير (أوقاتي) يصوّر

انبساط أشكال النشاط والسلوك الإنساني على مساحة الزمن، في كل لحظة من لحظات العمر، وهو معنى لا يعطيه مثل: أن تجعل حياتي أو عمري.. لما في التعبيرين من إجمال وإبهام.

(مِنَ (فِي) اللَّيْلِ وَالنَّهارِ..)

كما أن مما يلفت أيضاً أخذُ (الليل والنهار) كقيدٍ في الأوقات، الأمر الذي قد يظنه البعض قيداً زائداً وتطويلاً لا داعي له، ولو عبّر بقوله: أن تجعل أوقاتي بذكرك معمورة لكفى. غير أن هذا يمكن أن يكون مبرراً إذا لم نستحضر عنصر (التوجيهية) التي اعتمدها الدعاء في صياغة مقاصده التربوية، ذلك أن (في) تتضمن معنى الظرفية[1]، كما هو واضح، وهو هنا يريد أن يلفت نظر الداعي إلى استيعاب الطلب لحياته من خلال التعبير بـ (أوقاتي)، ثم هو يريد أن يزيد المعنى تجلية بتضمينه هذه المعاني الإلفاتية (في الليل والنهار)، فهي تبسط هذا المعنى وتوضحه! وهي كما يقول البعض مثلاً: إن فلاناً مداوم على طلب العلم كل أوقاته؛ في الصيف والشتاء! فإن التنوع بين الصيف والشتاء يرسّخ المعنى من خلال عبوره في صورتين مختلفتين وقالبين متباينين هما الشتاء والصيف (في مثالنا)، والليل والنهار (كما في الدعاء..).

(بِذِكْرِكَ مَعْمُورَةً)

لماذا يعبّر (**بذكرك مَعْمُورَةً**) بدلاً من أن يقول: بطاعتك عامرة، أو بعبادتك عامرة..؟ والجواب: أن الأمر يجري كذلك في سياق المعنى التوجيهي المتقدم، ذلك أن الطاعة لها (في العادة) مصاديق محددة ومفردات بارزة، تنسبق إلى ذهن الفرد عندما يجري الحديث عنها، والدعاء لا يريد أن يحصر الطاعة بها، ويحجّم العبادة في إطارها، أمّا عندما يعبر: (**بِذِكْرِكَ**) فإنه يعطي للذكر معنى يكافئ الطاعة في مفهومها ويفوقها في شمولها واتساعها، باعتبار أن الذكر يعني حالة

---

(١) والتعبير بـ (في) على هذا المعنى هو أنسب من تعبير: (من الليل والنهار)، بلحاظ كون الأول يتضمن معنى الظرفية كما ذكرنا، بينما الثاني يتضمن معنى (البيانية) والبيانية تحمل معنى الإجمال والتقليص في مساحة الزمن، وإن تضمنت التوضيح لنوعه وصورته (تأمل!).

الاستحضار للّه تعالى حتى في المباحات فضلاً عن النشاط التقربي الخاص، وقد ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام: (مَا ابتُلي المؤمنُ بشيءٍ هَو أَشَدُّ عَليه مِن خِصَالٍ ثَلاثٍ يحْرمْها، قيل: وَما هُنّ ؟ قال: المواسَاةُ في ذَاتِ اليَدِ، وَالإنصافُ مِنْ نفْسِه، وذِكرُ اللّهِ كَثيراً، أما أني لا أقولُ لكمْ: سُبحانَ اللّهِ وَالحمدُ للّهِ، وَلكنّ ذكرَ اللّهِ عِندما أحلّ لَه، وَذكرَ اللّهِ عندّما حرّم عَليه)[١].. ولذا فإن الدعاء في سياق تأسيسه للنقلة الروحية يركز على الذكر (القلبي) ويريد له أن يكون قاعدة التحول الروحي وأساس الطموح العبادي وأرضيته التي ينطلق منها.

ثم هو يعبّر بقوله: (**بِذِكْرِكَ مَعْمُورَةً**) بصيغة اسم المفعول لا بصيغة اسم الفاعل (عامرة)، ومعناهما وإن كان واحداً (كما يقول ابن منظور)[٢]، إلا أن التعبير بصيغة اسم المفعول أبلغ لما فيها من الاختصاص، أي أن عبارة: (بذكرك عامرة) لا تعطي أكثر من كونها مأهولة أو مشغولة بالذكر، بينما النظر في عبارة: (**بذكرك معمورة**) إلى الذكر وخصوصيته في العمارة المذكورة، أي أن عمارتها لا تقوم إلا بالذكر، وهي بدونه (خراب)، فالعمارة بصيغة اسم الفاعل لا تعطي أكثر من الامتلاء بأي شيء، كما يقال: (بيت عامر بالطيب) فهو ينحو هذا المنحى من تصوير الامتلاء والشيوع، أما العمارة والعمران بصيغة اسم المفعول، كما في الدعاء، فيراد منه، فيما يبدو، العمران والعمارة الخاصة التي هي (نقيض الخراب، يقال عمر أرضه يعمرها عمارة، قال: ﴿وَعِمَارَةَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾[٣] يقال عمرته فعمر فهو معمور.. والعمر اسم لمدة عمارة البدن بالحياة)[٤] وعليه فالمقصود هنا العمارة الطيبة المستوعبة للحياة والمنبثقة عن الإيمان والمقابلة للمعيشة الضنك التي يؤدي إليها الإعراض عن ذكر اللّه تعالى: ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِى فَإِنَّ لَهُۥ مَعِيشَةً ضَنكًا﴾[٥].

(١) ميزان الحكمة، الريشهري، باب: البلاء، فصل: ٤١٣ (أشد ما ابتلي به العباد).

(٢) لسان العرب، ج٤، ص ٦٠٤.

(٣) التوبة، آية ١٩.

(٤) مفردات غريب القرآن، الراغب الاصفهاني، ص ٣٤٧.

(٥) سورة طه، آية ١٢٤.

(وَبِخِدْمَتِكَ مَوْصُولَةً):

والطلب الثاني هنا موصول بـالأول، وفيه نحو من أنحاء الترقي والتخصيص، فإن الأول عام (اَنْ تَجْعَلَ اَوْقاتي مِنَ اللَّيْلِ وَالنَّهارِ بِذِكْرِكَ مَعْمُورَةً)، من حيث عدم تميز (الذكر) بميزة خاصة، فهو يعطي له معنى عاماً لكنه في هذه الفقرة يؤكّد حال الترقي؛ فإن الذكر الذي يدعو له ليس أي ذكر، وإنما خصوص ما يزلف لديه تعالى.. وبمعنى آخر فإن هذه الفقرة متمّمة لما سبقها وشارحة لها فإن الذكر لا يراد منه الذكر اللساني بل الذكر القلبي الذي يلازم المراقبة والحضور، وإليه أشار الإمام بقوله عليه السلام: (إن اللّهَ سُبْحَانَهُ جَعَلَ الذِّكْرَ جِلاَءً لِلْقُلُوبِ، تَسْمَعُ بِهِ بَعْدَ الْوَقْرَةِ، وَتُبْصِرُ بِهِ بَعْدَ الْعَشْوَةِ، وَتَنْقَادُ بِهِ بَعْدَ الْمُعَانَدَةِ)[1]، ونحو هذه الآثار لا يعطيها الذكر اللّساني المجرد، فالذكر اللّساني لا يفتح بمجرده الروحَ على سماع التفهّم لمواعظ اللّه تعالى، ومشاهدة الحقائق أو الانقياد لأوامر اللّه والاستسلام لإرادته، وهذا السر في التعبير بقوله: **(وَبِخِدْمَتِكَ مَوْصُولَةً)** بدلاً من التعبير بمثل: بطاعتك أو بعبادتك.. أو نحوه، فالتعبير بالخدمة تعبير دقيق مشعر بأن الانقياد للقيام بحق اللّه تعالى ليس انقياداً آلياً يفرضه الذكر ويوجبه العقل، بل هو انقياد حبٍ للتشرّف بالخدمة والانقياد والطاعة، كما أنه يشعر، من جانب آخر أن الذكر المراد هنا هو ما يساوق الطاعة، ويلازم الوعي واستشعار العبودية، ويشابه هذا التعبير في إيحاءاته ما جاء في المناجاة الشعبانية: (وألهمني ولهاً بذكرك إلى ذكرك) فالذكر الأول ذكر قلبي والثاني ذكر لساني بينمها علاقة وارتباط وثيق، ولعل ما يؤكد ذلك تعقيبه بقوله:

(وَاَعْمالى عِنْدَكَ مَقْبُولَةً)

أي واجعل أعمالي عندك مقبولة، فضمْن تشكيل الطموح لابد أن يكون التركيز على الكيف لا على الكم فحسب، فالتأكيد هنا على أن تكون الجهود

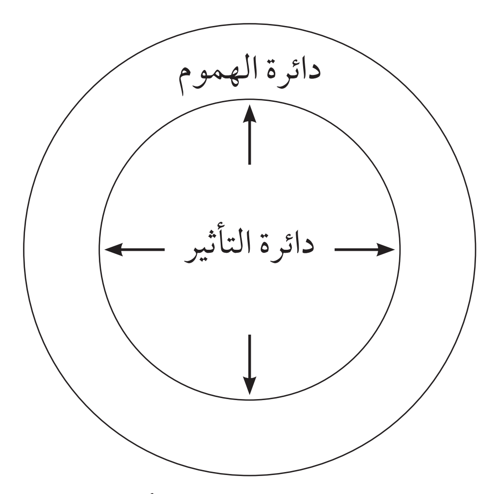
(١) نهج البلاغة، الخطبة ٢٢٢. (الوقرة: ثقل السمع، والعشوة: ضعف الإبصار في الليل. وكل ذلك كناية عن كون الذكر حياة للقلب ونوراً له).

مصحوبة بالنظر إلى كيفيتها وليس إلى كميتها فحسب، وهذا ما يدلل على كون المنهج التربوي يعتمد صياغة قصدية لمفردات العقد الذي يخرجه على لسان الداعي ويستهدف تطوير البناء الفوقي وإعادة صياغة الذات، ذلك أن الاهتمام بـ (الكم) من شأنه أن يحبط كل محاولة للتقدم، ويفسح المجال لتسلل الإحباط إلى واقع الإنسان ويفشل جهوده ويقعد به عن مواصلة مشواره، أما التقدم وفق معادلة (الكيف) فيسهم في تأكيد رسالة الطموح، ويحفز على تحقيق المزيد ويتّجه بالعامل صوب تعميم تجربته وبسط سيادتها على كل مفردات حياته، وهذا ما تشير إليه الفقرة التالية، حيث يقول:

(حَتّى تَكُونَ اَعْمالي وَاَوْرادى كُلُّها وِرْداً واحِداً وَحالى فى خِدْمَتِكَ سَرْمَداً):

فهو يوجه لاستيعاب هذا المشروع التغييري كامل حياته، ويأتي على كل مفردات سلوكه. ويحفّز من طريق غير مباشر لاعتماد هذا المعنى، ودفع الهمة لتحقيق هذا الهدف. وعليه، فإن **(حتى)** يمكن قراءتها في سياق الطلب الظاهري التوجيهي الذي يكمل حدود العقد المذكور، ويوضح حدوده، ويبين معالمه. كما يمكن قراءتها في المنحى التفاعلي في سياق التحفيز للاهتمام والمبادرة. فهذان سياقان يكملان بعضهما؛ فهو في السياق التوجيهي يرشد المرء لتبني هذه الغاية العبادية، وهي انسجام أهداف الأعمال العبادية الواجبة والأخرى المستحبة، لتصبّ في مشروع التقرّب إليه تعالى، كما أنه في السياق التفاعلي يعتمد صياغة تجعله يتفاعل مع هذا الطلب وجدانياً ويشعره بإمكانية تحققه.. ويمكننا أن نعبّر عن هذه الصياغة التي اعتمدها الدعاء هنا بفكرة (دائرة التأثير ودائرة الهموم)، وهي من إبداعات المفكر العبقري (ستيفن كوفي)، وفكرتها تقوم على أن أننا كلما بدأنا من منطقة التأثير في حياتنا، وركزنا على ما يمكننا فعله، كلما زادت ثقتنا بالقدرة على التغيير، وبالتالي زادت مساحة دائرة التأثير، وتقلصت دائرة الهموم والتحديات، ويرى بأن (الأشخاص المبادرون هم من يركزون جهدهم

وطاقتهم على دائرة التأثير. فهم يركزون على الأشياء التي يستطيعون فعل شيء بشأنها. وتتميز طبيعة طاقتهم بالإيجابية والامتداد والتعاظم مما يزيد من اتساع دائرة تأثيرهم)[١].



دائرة الهموم ودائرة التأثير



(١) العادات السبع للناس الأكثر فعالية، ستيفن آر كوفي، ص ١٠١.

المرحلة الأولى

الضبط الذاتي

الخطوة الثانية : تأصيل الدافعية

(يا سَيِّدي يا مَنْ عَلَيْهِ مُعَوَّلي يا مَنْ اِلَيْهِ شَكَوْتُ اَحْوالي يا رَبِّ يا رَبِّ يا رَبِّ، قَوِّ عَلى خِدْمَتِكَ جَوارِحى وَاشْدُدْ عَلَى الْعَزيمَةِ جَوانِحي وَهَبْ لِيَ الْجِدَّ في خَشْيَتِكَ، وَالدَّوامَ فِي الاْتِّصالِ بِخِدْمَتِكَ، حَتّى اَسْرَح اِلَيْكَ في مَيادينِ السّابِقينَ وَاُسْرِعَ اِلَيْكَ فِي الْبارِزينَ (الْمُبادِرينَ) وَاَشْتاقَ اِلى قُرْبِكَ فِي الْمُشْتاقينَ وَاَدْنُوَ مِنْكَ دُنُوَّ الْمُخْلِصينَ، وَاَخافَكَ مَخافَةَ الْمُوقِنينَ، وَاَجْتَمِعَ فى جِوارِكَ مَعَ الْمُؤْمِنينَ).

تقدم أن النص السابق يمثل آية باهرة من آيات البلاغة والفصاحة، وصياغة محكمة الأداء، يجري في ظاهره في سياق الطلب المقترن بالتوجيه، ويتضمن في باطنه العقد والإلزام الذاتي. هذان بعدان أساسيان متكاملان، كما قلنا، يتحرّك النصّ من خلالهما من أجل خلق حالة المبادرة وصياغة الطموح صياغة من شأنها أن تشجّع الداعي على تقبل النقلة الروحية والدفع باتجاه إكمال مشروع التوبة الإصلاحي، وتوسيع دائرة التأثير ليشمل كامل نطاق الطموح أو مساحة الاهتمام. والقراءة الثنائية السابقة، وكما تقدم، تعبر عن توجه مقصود للمنهج التربوي في المزاوجة بين البعد العقلي والنفسي، أو ما عبّرنا عنه بالمنحى التوجيهي والآخر التفاعلي. وتتجلى محاسن هذه الثنائية وعبقرية هذه المزاوجة بين الطموح والتعهّد، باعتبار ما تقدم من أننا (عندما نأخذ على أنفسنا عهوداً حتى ولو كانت صغيرة، يتكون لدينا تكامل داخلي يولّد لدينا وعياً بالتحكم بالنفس والشجاعة والقوة التي تؤهلنا لتحمل مسئوليات حياتنا.

وحفاظنا على العهود التي قطعناها على أنفسنا وللآخرين سيعظم تدريجياً اعتمادنا على المبادئ الأخلاقية أكثر من اعتمادنا على حالتنا المزاجية)[١].

لكن الدعاء لا يكتفي بالآلية السابقة لتحقيق هذا الطموح والتي تقوم على قطع العهد ورسم الأهداف، بل يعمل على إقرار هذا الطموح عملياً ودفع الداعي نحو تحقيقه وتكريسه، فالهدف هنا هو إلغاء الحاجز النفسي الذي يحول بين الداعي وبين إقرار هذا الطموح عملياً، واستدامة العمل بالأهداف المتقدمة، والعمل بالعهد الذي أخذه على نفسه، والطموح الذي رسمه لها. ذلك، أن جملة من الصوارف، من شأنها أن تحول بين الداعي وبين وضع هذا الهدف موضع التطبيق العملي. ومن بين تلك المعوقات والصوارف، التعارض بين هذا الطموح (الذي من شأنه أن يستوعب كل حياته) وبين النمطية القديمة والعهد السابق الذي أَلِفَه من جهة، إلى جانب استعظام الداعي للمسألة وقعوده عنها لضخامة كلفتها من جهة أخرى..! وعلى ذلك، فلن يكتب لهذه الأهداف الاكتمال، ولا لهذا الطموح التحقق، إذا ظلت هكذا حبيسة الآمال والأمنيات، من دون أن تتحرك لتبحث عن مؤهلات التحقق وشرائط التنجز، فـ(واحدة من الطرق التي يمكن استخدامها لتحديد الدائرة التي يقع بداخلها قلقنا هي التمييز بين المتطلبات والصفات. فدائرة همومنا مليئة بالمتطلبات.

«سأكون سعيداً لو تمكنت من دفع أقساط المنزل».

«ليت زوجي كان صبوراً».

«ليت أطفالي كانوا مطيعين».

«لو حصلت على شهادتي».

«ليتني أحظى ببعض الوقت لنفسي».

أما دائرة التأثير فهي مليئة بالصفات - أستطيع التحلي بالمزيد من الصبر

(١) العادات السبع للناس الأكثر فعالية، سيفن آر كوفي، ص (١١١-١١٢).

والحكمة وأكون محباً. أي أن التركيز على الشخصية...)[١]. وهكذا نلاحظ أن أي مستقبل نتوسمه، أو أمل ننتظره، قد يعيش على مستوى الهمّ فكرة نظرية وأمنية لذيدة، لكنها لا تجد طريقها للصيرورة والتحقق، فليس يحدوها عزم ولا تلاحقها إرادة.. ويعجبني هنا قول الشاعر في هذا المعنى:

مُنىً أن تكن حقاً تكن أحسنَ المنى وإلا فقد عشنا بها زمناً رغدا..!

(أما التناول المبادر فهو يتعلق بالتغيير من الداخل إلى الخارج: أن تكون مختلفاً، وعندما تصبح محترفاً تتمكن من إحدث تغيير إيجابي في الخارج «باستطاعتي أن أكون واسع الحيلة بشكل أكبر والعمل بجد أكثر كما أنه باستطاعتي أن أكون خلاقاً وأكثر تعاوناً)[٢]، وقد جاء عنه عليه السلام: (إذا اقترن العزم بالحزم كملت السعادة)[٣].

وهنا فقد بدا الدعاء متنبهاً لوجود هذه الثغرة بين الأمنية والتحقق، والعزم والتنجّز؛ فعمل على تجسير هذه الهُوّة وسدّ هذه الثغرة، وإكمال المشوار من خلال رفع مستوى الطموح وإعلاء الطلب، واستنهاض الحالة الإيمانية، واسترفاد عون اللّه تعالى في مغالبة الضعف، واستكمال القصور، وإزالة الموانع الداخلية والخارجية بالطلب المشفوع بالضراعة الصادقة المستشعرة للضعف الذّاتي والحاجة إلى التوفيق، والافتقار إلى التسديد، والسعي لاستكمال نواقص الطموح بتعميق الطلب ودفعه داخلياً للتوغل والتجذّر فقال: (**يا سَيِّدي يا مَنْ عَلَيْهِ مُعَوَّلي يا مَنْ اِلَيْهِ شَكَوْتُ اَحْوالي يا رَبِّ يا رَبِّ يا رَبِّ**) وغرضه إعلاء همة الداعي في القيام بلوازم الطموح، وتحقيق التطلّع المنشود، وتجاوز كلفة هذه النقلة وضخامة متطلباتها، وتذكيره باللجئ إلى اللّه تعالى وطلب عونه ومساندته، وقد جاء في وصيته عليه السلام: (وَأَلْجِئْ نَفْسَكَ فِي أُمُورِكَ كُلِّهَا إِلَى إِلَهِكَ

(١) المصدر السابق، ص ١٠٨.
(٢) المصدر السابق.
(٣) ميزان الحكمة، الريشهري، باب: السعادة، فصل (١٨١٧).

فَإِنَّكَ تُلْجِئُهَا إِلَى كَهْفٍ حَرِيزٍ وَمَانِعٍ وَأَخْلِصْ فِي الْمَسْأَلَةِ لِرَبِّكَ فَإِنَّ بِيَدِهِ الْعَطَاءَ وَالْحِرْمَانَ)[١]، واللجأ إليه تعالى كما هو مطلوب من أجل سدّ نواحي القصور والضعف، كذلك هو مطلوب من أجل أن لا يشعر الإنسان في نفسه بالكفاية والغنى، وإشعاره بحاجته للتوفيق من خالقه.

والدعاء فيما يبدو في هذه الفقرة يريد أن يكسر حاجز التردد في النفس، ويغالب ضعفها، من جهة صياغة الطلب صياغة تجمع بين خصيصتين:

الأولى: اقتراب هذا الطلب من النفس وانطلاقه من الوجدان، من أجل أن يواكب الحالة القلبية ويتحول إلى شوق نفسي وطموحٍ صادق، على نحو ما جاء في خطبة النبي ﷺ لشهر رمضان: (فَاسْأَلوا اللّهَ رَبّكَمْ بِنيّاتٍ صَادِقةٍ وَقُلوبٍ طَاهِرَةٍ أنْ يُوفّقَكمْ لِصِيامِه..)، فالنية الصادقة تعبير عن الإرادة الحقيقية، أي لتكن مسألتكم مسألة حقيقية نابعة من إرادة حقيقية وشوق نفسي، لا مجرد طلبٍ خالٍ من التوجّه النفسي والشوق القلبي، فلو جرّد الطلب من هذا العنصر لفقد حرارة الدافعية، وأصالة التوجّه، وحقيقة المسألة، التي تستوجب الإجابة، (فَإِنَّ الْعَطِيَّةَ عَلَى قَدْرِ النِّيَّةِ)[٢]. يتّضح ذلك من قوله: **(يا سيدي)**، فيما تعطيه السيادة هنا من معاني الاستكانة والخضوع والتذلل، كما ذكرنا ذلك مراراً، والذي ينطلق الطلب في ظله، إلى جنب التماس كل ما من شأنه أن يوصله لغايته ويبلغ به أمله، كما يرشد إليه قوله: **(يا مَنْ عَلَيْهِ مُعَوَّلي)** من التوجيه إلى التعويل[٣] وتعليق الأمل لنجح حاجته والتوفيق لبلوغ غايته، على اللّه تعالى، لا على السعي الذّاتي

(١) نهج البلاغة، باب الكتب (٣١)، من وصيته لولده الإمام الحسن الزكي عليه السلام.

(٢) كما في وصية الإمام عليه السلام لابنه الحسن الزكي (صلوات اللّه عليهما). ويشبه هذا المعنى ما جاء عن الإمام أبي الحسن الكاظم عليه السلام: (يَا هِشَامُ مَنْ أَرَادَ الْغِنَى بِلَا مَالٍ وَ رَاحَةَ الْقَلْبِ مِنَ الْحَسَدِ وَ السَّلَامَةَ فِي الدِّينِ فَلْيَتَضَرَّعْ إِلَى اللّهِ فِي مَسْأَلَتِهِ بِأَنْ يُكَمِّلَ عَقْلَهُ)، ميزان الحكمة، باب: العقل، فصل (٢٧٨٩)، فإن قوله (في مسألته) تعنى أن يصير تلك الطلبات من مسألته، ثم يتضرع إلى اللّه تعالى في تحقيقها، كما تقدم في قول أمير المؤمنين عليه السلام: (فاجْعَلُوا مَا افْتَرَضَ اللّهُ عَلَيْكُمْ مِنْ طَلِبَتِكُمْ، وَاسْأَلُوهُ مِنْ أَدَاءِ حَقِّهِ مَاسَأَلَكُمْ).

(٣) عوّل فلان على فلان: علق أمله عليه، واعتمد عليه.

والجهد الفردي وحده[١]. وهو توجيه من شأنه أن يجبر ضعف النفس ويساندها، ويبعد الطلب عن صياغة الفرض والإيجاب، باعتبار أن صياغة المقترحات وفق طريقة الفرض والإملاء، من شأنها أن تعطي نتائج معاكسة لما نريد، كما أسلفنا.

الثانية: هو التغلب على عوامل الضعف والتردّد، من جهة العقبات التي تعترضه. ويتّضح هذا المعنى في قوله: (**يا مَنْ اِلَيْهِ شَكَوْتُ اَحْوالي**)، فيما يرشد إليه من استكمال نواحي القصور والتغلب على مناحي الضعف بالتوكل عليه تعالى. فقوله: (يا مَنْ اِلَيْهِ شَكَوْتُ اَحْوالي)، فيه إشارة إلى تقلبات النفس ودواعي الهوى وموجبات التفلّت عن القصد المأمول[٢]، المعنى الذي تصوّره مناجاة الشاكين: (الهي اِلَيْكَ اَشْكُو نَفْساً بِالسُّوءِ اَمّارَةً، وَاِلَى الْخَطيئَةِ مُبادِرَةً، وَبِمَعاصيكَ مُولَعَةً، وَلِسَخَطِكَ مُتَعَرِّضَةً، تَسْلُكُ بي مَسالِكَ الْمَهالِكِ، وَتَجْعَلُني عِنْدَكَ اَهْوَنَ هالِك، كَثيرَةَ الْعِلَلِ، طَويلَةَ الاْمَلِ، اِنْ مَسَّهَا الشَّرُّ تَجْزَعُ، وَاِنْ مَسَّهَا الْخَيْرُ تَمْنَعُ، مَيّالَةً اِلَى اللَّعِبِ وَاللَّهْوِ مَمْلُوَّةً بِالْغَفْلَةِ وَالسَّهْوِ، تُسْرِعُ بي اِلَى الْحَوْبَةِ وَتُسَوِّفُني بِالتَّوْبَةِ،..)[٣].

وهو في كلا الحالين محتاج إلى تذكيره بالاستعانة باللّه تعالى والطلب إليه من جهة ربوبيته (**يا رَبِّ يا رَبِّ يا رَبِّ**)، فهو تكرار مقصود يهدف إلى خلق حالة من الاقتراب القلبي وتجذير الطلب وتفويض الأمر إلى اللّه تعالى ومعونته، من أجل شدّ عزمه؛ فواضح أن الدعاء يذكر بالربوبية، من أجل أن يؤطّر الطلب

---

(١) وربما استوحينا نحو هذا المعنى بما جاء في دعاء يوم عرفة: (اِلهى كَمْ مِنْ طاعَة بَنَيْتُها، وَحالَة شَيَّدْتُها، هَدَمَ اِعْتِمادى عَلَيْها عَدْلُكَ، بَلْ اَقالَنى مِنْها فَضْلُكَ)، فقد يتصور المرء أنه بجهده يستطيع أن يشقّ له طريقاً في الطاعة، ويروّض نفسه على سلوك نهج الهدى، وينأى بها عن منزلقات الهوى، ويسدّ عنها باب الانحراف، لكن حكم اللّه تعالى القاهر، ومشيئته النافذة، تأبى على الإنسان الاعتماد إلا على المستقلّ في وجوده، المتفرد في تدبيره، فعليه التوفيق والتسديد.

(٢) وهذا المعنى والترابط بين الغاية التي يسعى لها الداعي من القرب إلى اللّه تعالى، وسؤال عونه، هو ما يعضد ما ذهبنا إليه سابقاً في تفسير الترابط بين قوله فيما مضى من قوله: (يا غايَةَ آمالِ الْعارِفينَ، يا غِياثَ الْمُسْتَغيثينَ).

(٣) الصحيفة السجادية، أدعية الإمام زين العابدين عليه السلام، مناجاة الشاكين. وكما يصوّره في (دعاء أبي حمزة) بقوله: (وَاَرى نَفْسي تُخادِعُني).

بإطار الحاجة الأولية الماسّة، ويسوق الاستعانة به تعالى لإنجاحها من جهة تكفله بحاجات خلقه، وقيامه بمصالح عباده.

وما أحسن موضع هذا التكرار في قوله: (**يا رَبِّ يا رَبِّ يا رَبِّ**)، فهو يأتي في السياق العفوي لسؤال الحاجة والإلحاح عليه تعالى بقضائها؛ فالمُلحّ يؤكد قسمه ويظهر إلحاحه على من يعول عليه، بتكرار مطلبه ثلاثاً بعبارات قصيرة تبين عن التأكيد، كم يقول: (أرجوك.. أرجوك.. أرجوك..)، وقد أشرنا إلى السرّ في التأكيد على هذا المعنى من طريق التأكيد الثلاثي الذي يسير بالدلالة في منحى ارتقائي!.

ويزيد المعنى المتقدم وضوحاً، وتركيزاً لطبيعة هذه المرحلة التي تستهدف الجانبين السابقين: شدّ عزمه الروحي وتوجهه النفسي، ومقاومة القصور المادي والضعف البدني، قوله: (**قَوِّ عَلى خِدْمَتِكَ جَوارِحى وَاشْدُدْ عَلَى الْعَزيمَةِ جَوانِحي وَهَبْ لِيَ الْجِدَّ في خَشْيَتِكَ، وَالدَّوامَ فِي الاتِّصالِ بِخِدْمَتِكَ**) فهو في ظاهره طلب باستمداد القوة ومغالبة المعوقات، واستحضار للنية والإرادة: (**قَوِّ عَلى خِدْمَتِكَ جَوارِحى** أي أعضائي، (**وَاشْدُدْ عَلَى الْعَزيمَةِ جَوانِحي**) و(الجوانح: الأضلاع ممّا يلي الصدر، واحدها: جانحة، سمّيت بذلك لاعوجاجها)[1]، والمقصود الجوانح ليس نفس الأضلاع وإنما كنى بها عن قوة العزم وانشراح الصدر واستمداد العزم، فهو من طلب التوفيق للعبادة. وعليه فالمراد من الجوانح: النفس والقلب، ومنه تقسيم الذنوب إلى: جوارحية وجوانحية، أي ظاهرية وقلبية. وهو، كما ترى، إرشاد نفسي يقوم على تركيز الإرادة والعزيمة والتأكيد عليها من خلال الصياغة التي تعتمد الحديث الذاتي الموّجه الذي من شأنه أن يستحثّ في النفس الخير، ويعزّز القناعات المطلوبة، باعتبار أن هذه التوجيهات والثوابت مصاغة بلغة الطلب والتفاعل. والحديث الإيجابي عن الذات (يؤدي إلى إحلال الشعور بالكفاءة والاقتدار محل مشاعر العجز والخوف، وأن

(١) أسرار العارفين، بحر العلوم، ص ٤٦٩.

حديث النفس عن ذاتها موجه للسلوك)[١]، فهو حرص على موائمة الدعاء مع شأن الداعي، وجعله من بعض شأنه، مراعياً لضعفه ومتوجهاً لرفع همته باتجاه مواكبة طلبه والتفاعل معه، ورفع طاقته لاحتمال أوامره، على نحو ما ورد في دعاء آخر: (وَهَبْ ليَ قُوةً احْتَمِلُ بِها جَميعَ مَرضَاتِك)[٢]، باعتبار أن من شروط استجابة الدعاء موائمته ومجانسته لشؤون الداعي، ويعكس ذلك بالإضافة إلى ما سبق، تعبيره بـ(**خدمتك**) دون: عبادتك أو طاعتك، فإنه يريد من العبد أن يلحظ فيما يقوم به التخضع للّه تعالى وليس مجرد كونه عبادة، وهو تعبير يكافئ ماجاء في دعاء (مكارم الأخلاق): (وَعَبِّدْنِي لَكَ وَلاَ تُفْسِدْ عِبَادَتِي بِالْعُجْبِ). والتعبير بـ(**قَوِّ عَلى خِدْمَتِكَ جَوارِحى**) أبلغ من حيث ملاحظة إخضاع العبد من أي تعبير آخر، كما لو قال: أعني على طاعتك، باعتبار أن الطلب الأول يؤصل الحاجة في النفس، فإن مثل: (أعني) مشعر بتفريغ مسؤولية العبد بعد الطلب؛ مادام قد أحال تحققه على اللّه تعالى، أما (قوّ) فإنه يبعث في الداعي دائماً التماس القوة واستشعارها، وتطلّبها في مواطن خدمة اللّه تعالى وأوقات طاعته، وكأنها تقول ضمناً أن عليك أن تلتمس القوة، حيث تشعر بأن ما تقوم به هو خدمة للّه تعالى، خالية من كل أغراض السمعة والرياء، أو العجب والاستكثار[٣]. ومثله قوله: (**وَاشْدُدْ عَلَى الْعَزيمَةِ جَوانِحي**): فإن فيه من توجيه للداعي بالتماس صدق العزيمة والإرادة، وتطلّب ذلك من اللّه تعالى كلما فترت همته، وتفحّص صدق العزيمة في نفسه من جهة أخرى. وبعبارة أخرى: إن التعبير المذكور هو طلب يولد نفسه ويؤكده، فإن تحققه مرهون بصدق الطلب، فمتى ما صدق الطلب تحققت المعونة، ومتى ما انصرف العبد عن معنى الطلب إلى مجرد الطلب

---

(١) الإرشاد النفسي التربوي، محمود عطا حسين عقل، ص ٣٣٧.

(٢) الصحيفة السجادية، من دعائة عليه السلام (إذا حزنه أمر وأهمّته الخطايا).

(٣) وقبل كل ذلك، لا بد من القول بأن التعبير بـ (أعني على خدمتك..)، فيها إيحاء بتململ العبد من الخدمة وصيرورتها عبأ عليه، بينما التعبير بـ (قوّ على خدمتك جوارحي) يوحي باعتزاز الداعي بالخدمة المذكورة، وكأنه يقول: أعطني القوة ثم اتركني لخدمتك.. أو أعطني القوة ودعني أهيم في خدمتك..! خصوصاً وهو يريد أن يجعل هذا الكلام مقدمة لقوله بعد ذلك: (حتى أسرح إليك في ميادين السابقين.. وأشتاق إلى قربك في المشتاقين..).

الظاهري فلا يتوقع أن ينجح طلبه ويفوز ببغيته.

ومما تقدم نلاحظ على الطلبين تركيز العبارتين والقصدية في إيرادهما، من حيث بعث الإرادة الصادقة وتوكيد الطموح وتفعيله، تلاحظ ذلك في قوله: (**وَهَبْ لِيَ الْجِدَّ في خَشْيَتِكَ**) فإنه يقرن الجدّ بالخشية، أي اجعلني حيث أخشاك صادقاً في خشيتك. كما يقرن الجدّ بالدوام في الطاعة والديمومة في الخدمة: (**وَالدَّوامَ فِي الاتِّصالِ بِخِدْمَتِكَ**)، فإن هذا الطلب والخطاب، وإن كان هو من الخطاب التوجيهي الذي يهدف إلى توجيه الداعي للديمومة في الطاعة وتصييرها أولوية حاضرة في النفس وهَمّاً لا يبارحها، إلا أننا نلاحظ تدعيم هذا الطلب الظاهري بعناصر من شأنها أن تفعل هذا الطلب من طريق الاقناع، وذلك لما لهذين العنصرين من ارتباط وثيق، فإن الدوام على الطاعة وعدم التفلت عنها مرتبط باستشعار الجدّ فـ(اللّهوُ يُفسِدُ عَزائمَ الجِدّ) كما روي عنه عليه السلام[(١)].

وبالجملة فإن الدعاء يحرص على صياغة الرسالة التي تمثل الطموح لتواكب الحالة النفسية من أجل أن تتسلل إلى النفس، وملاحظة الانطلاق من قاعدة نفسية صلبة تستند إلى ملاحظة ضعف النفس وتبدّل أحوالها، إلى جانب صياغة الطلب نفسه بعد صياغة الوسيلة؛ صياغة يربطه فيه بالداعي على نحوٍ يكون له القوة التحريكية لوضعه موضع التحقق حيث يقول:

(**حَتّى اَسْرَحَ اِلَيْكَ في مَيادينِ السّابِقينَ وَاُسْرِعَ اِلَيْكَ فِي الْبارِزينَ (الْمُبادِرِينَ)**[(٢)] **وَاَشْتاقَ اِلى قُرْبِكَ فِي الْمُشْتاقينَ وَاَدْنُوَ مِنْكَ دُنُوَّ الْمخْلِصينَ، وَاَخافَكَ مَخافَةَ الْمُوقِنينَ، وَاَجْتَمِعَ فى جِوارِكَ مَعَ الْمُؤْمِنينَ**).

فهو هنا يغذي هذا الطموع بما يسهم في تفعيله، من طريق صياغته بطريقة فنية، تجمله الخصائص التالية:

(١) ميزان الحكمة، للريشهري، باب: اللهو، الفصل (٣٥٨٣).

(٢) ووفق هذه القراءة، فإن عبارة (المبادرين) أنسب من لفظ (البارزين) باعتبار أن نهج الكلام هنا على خلق حالة المبادرة.

- الصياغة من طريق الحديث الذاتي الموجه، ذلك أن من شأن الحديث المنطلق من الإنسان نفسه أن يولد في نفسه الحافزية والطلب الحقيقي، باعتبار أننا (بمجرد أن نتخيل بقوة أي تجربة، يتم تسجيلها في العقل الباطن أو اللاشعور ونظل متشبثين بها إلى أن نختار استبدالها بغيرها على مستوى الوعي أو الشعور.. جميع أشكال التغيير المهمة والدائمة تبدأ في أذهاننا أو خيالنا أولاً ثم تشقّ طريقها بعد ذلك إلى الواقع. وكل عبارة تقولها يكون لها تأثير على عقلك الباطن. لذلك فمن المهم أن تكون واعياً للغاية بخصوص ما تقوله عن نفسك.. فالتخيلات التي يتم معايشتها بأنفسنا والتوحد معها في الزمن الحاضر هي التي تغير الواقع فحسب. وإذا كنا لا نستطيع أن نتوحّد مع الصورة التي نتخيلها، فلا يمكن أن نبلغها، لأنه لا يتم تسجيلها على مستوى اللاشعور. فإذا لم أتوحد مع ما أتخيله، فسوف يتولد لدي شعور بأن الآخرين يمكن أن يحققوا أو ينالوا ما يصبون إليه أما أنا فلا. فالأمر لا بأس به بالنسبة لهم، أما أنا فلا يمكن أن أبلغ ما أريد..

(و) في البداية سوف يكون هناك صراع بين موقفك الحالي وما تقبله على مستوى اللاشعور. لكن إحدى المهام الأساسية للعقل الباطن أو اللاشعور هي أن يحلّ الصراع بين ما نفكر فيه وما نعايشه في واقعنا. ولأن عقلنا الباطن يتميز بالإبداع، فسوف يبدأ في تهيئة ما نفكر فيه وما نتخيله)[1].

ومما يبهر حقاً، أن الدعاء يكرّس الحقيقة السابقة عندما يصيغ الطموح المذكور وفق مبدأ (النتيجة الأكيدة) وذلك من خلال تتويجه بكلمة (**حتى**) التي تصوّر غاية أكيدة يتوخى الوصول إليها، وهدفاً يشتاق لتحققه! فنحن عندما (نتشبث بفكرة تم تصورها وإدراكها مسبقاً نتعلق بالكيفية التي نعتقد ان الأمور تسير من خلالها على النحو المطلوب، نقوم بخلق وتهيئة الموقف أو جمع المعلومات التي تجعل تلك الفكرة حقيقة واقعة، وبالفعل نصل إلى ما نتوقعه. هذا ما يعرف بمبدأ النتيجة الأكيدة)[2].

---

(١) ما وراء التفكير الإيجابي، د. روبرت أنتوني، ص ٣٣(،)٣٧.

(٢) المصدر السابق.

- الحرص على إخراج المشهد المذكور ضمن إطار جمعي، مع أن العبارة يمكن أن تؤدي نفس المعنى لو اختصرنا الصياغة السابقة إلى صياغة مباشرة تتضمن تركيز المعنى في عبارة أقصر، مثل قولنا: حتى أشتاق إلى قربك، وأسرع إلى طاعتك، وأتلذّذ بذكرك، وأدنو منك مخلصاً، وأخافك موقناً، وأجتمع إليك في أهل طاعتك مؤمناً خاشعاً.. ونحو هذه التعابير وأمثالها.. غير أن ما يبدو، أن الدعاء هنا له هدف مقصود، وعناية في تضمين المعاني العبادية معاني جمعية، وذلك من أجل تحفيز النفس وتشويقها وتربيتها على تبني القيم الإيمانية، وإكساب هذه المعاني فاعليتها، من خلال تضمين معاني التربية معاني الشراكة والمنافسة في مسار تسابقي، على نحو ما يعبر القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿وَسَارِعُوٓاْ إِلَىٰ مَغۡفِرَةٖ مِّن رَّبِّكُمۡ وَجَنَّةٍ عَرۡضُهَا ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلۡأَرۡضُ أُعِدَّتۡ لِلۡمُتَّقِينَ﴾[1]، والإنسان لا يتأثر بشيء كما يتأثر بالنماذج العملية والشواهد الحية والقضايا المعاينة المحسوسة، والتي تتيح له فرصة التسابق والمنافسة، وتحفزه على المسارعة.

ويبتني هذا النحو من الإرشاد (أسلوب النمذجة السلوكية (Modeling)) والتي تستند إلى نظرية التعلم الاجتماعي Social Learning حيث يحدث تغيير الأداء (التعلم) نتيجة ملاحظة سلوك يقوم به شخص آخر. وقد يكون الأداء في هذه الحالة في وقتٍ لاحق على المشاهدة وليس بالضرورة أن يشتمل على التقليد الفوري للسلوك.. (كما) قد تكون النمذجة نمذجة صريحة Overt Modeling حيث يشاهد المسترشد النموذج السلوكي بعينه حاضراً أمامه، بينما قد يكون في أحيان أخرى أمام نموج ونمذجة تخيلية Covert Modeling حيث يصبح في كثير من الأحيان من الصعب إعداد نماذج حية أو محسوسة لعرضها على المسترشد.. وتقوم النمذجة في هذه الحالة على أساس أن يتخيل العميل نماذج تقوم بالسلوكيات التي يودّ المرشد لهذا العميل أن يقوم بها)[2].

(١) سورة آل عمران، آية ١٣٣.

(٢) العلاج السلوكي الحديث، أسسه وتطبيقاته، د. محمد السيد عبد الرحمن ود. محمد محروس الشناوي، ص:١٣٥، ١٣٩.

ونحن إذا تأملنا الصياغة التي بين أيدينا، وجدناها تهدي إلى نحوٍ من النمذجة التخيلية السابقة، من حيث الحرص على إطلاق العنان لفكر الداعي، وبعثه على استحضار نماذج إيمانية تشاركه أهدافه، وتتأصل من خلالها حالة التنافس والمسارعة والنمذجة الحية، وهذا (على ما يبدو) هو السّر في ترادف الجمل السابقة على معانٍ متشابهة مترادفة، كلّها تعطي مؤدى واحداً وإن اختلفت في معانيها الجزئية ومداليل مفردتها ومعاني كلماتها، إلا أن هذا الاختلاف ليس اختلافاً تنافرياً يراد له أن يولد المعاني المنفصلة المتباعدة بل في سياق تأكيدي مترابط[١].

والآن لنلاحظ انطباق المعاني السابقة على جملة ما نقوله من الترادف والتشابه هنا، فإن قوله: (**حَتّى اَسْرَحَ اِلَيْكَ في مَيادينِ السّابِقينَ**) متضمن معنى المسارعة والمنافسة في مضمار العبادة وميدان السبق، فمعنى (**اَسْرَحَ اِلَيْكَ**): (أي أسير إليك، من قولهم: فلان يسرح في الظلمة، أي يسير فيها)[٢]، ثم أردفه بقوله: (**وَاُسْرِعَ اِلَيْكَ فِي الْمُبادِرينَ**) أي في (جملة المبادرين إليك)[٣]، ومعناه مما لا يحتاج إلى تفسير وتبيين، ومثله قوله: (**وَاَشْتاقَ اِلى قُرْبِكَ فِي الْمُشْتاقينَ**) و(**وَاَدْنوَ مِنْكَ دُنوَّ الْمخْلِصينَ وَاَخافَكَ مَخافَةَ الْمُوقِنينَ، وَاَجْتَمِعَ فى جِوارِكَ مَعَ الْمُؤْمِنينَ**)، فكلها معانٍ تتّحد في سياق تأكيد المسابقة، وتستحثّ في النفس المسارعة، وتبعث على المنافسة.

- ثم إن الترادف على النهج السابق لم يأت في سياق تأكيدي فحسب، بل ومن أجل إشاعة الفكرة وتفعيلها. ذلك، أن مفاعيل الحديث الذاتي يزداد كلما

---

(١) وقد تكلمنا في (الجزء الثاني) من هذا الكتاب في أن الترادف والتشابه في المعاني هو من سمات المنهج التربوي والتعليمي الإرشادي، وهو مما امتلأت به الأدعية والخطب في تراث أهل البيت عليهم السلام.

(٢) أسرار العارفين (شرح دعاء كميل) للسيد جعفر بحر العلوم، ص ٤٧٠

(٣) المصدر السابق. ولفظة (المبادرين) هي المثبتة في المخطوطة القديمة، ويلاحظ أنها قد عُدِل بها إلى كلمة (البارزين) في المخطوطة المرفقة، ولعل الأولى هي الأنسب والأفق والأشبه بكلامه عليه السلام، نحو ما جاء عنه (صلوات اللّه عليه) في الخطبة (٢٢٩) من النهج: (وَبَادِرُوا بالأعمال عُمُراً نَاكِساً، أَوْ مَرَضاً حَابِساً، أَوْ مَوْتاً خَالِساً) وقوله في الخطبة (٦٣): (وَاتَّقُوا اللّهَ عِبَادَ اللّهِ، وَبَادِرُوا آجَالَكُمْ بِأَعْمَالِكُمْ).

كانت الألفاظ المستخدمة ألفاظاً ذات طابعٍ تفعيلي جذّاب، وألفاظ: (**أُسْرِعَ، اَشْتاقَ، اَسْرَحَ، اَدْنوَ..**) لم تأتِ في سياق لفظي تجميلي، وإنما من أجل بعث النفس على الانفعال لها والانجذاب لسحرها، كما سيأتي.

ـ ويلفت النظر هنا أيضاً التعبير بـ(ميادين) وليس (ميدان) كما جاء في دعاء آخر: (ألحقني بميدان المطيعين لك)[1]، لكن التعبير بصيغة الجمع هنا أبلغ، فإنه لما كان ينحو المنحى التربوي الذي يستهدف شريحة المكلفين بكامل طيفها واختلاف استعداداتها، كان لازماً أن يُفهم بأن الطريق إلى اللّه تعالى لا ينحصر في طريق فارد ومسلك واحد، بل حيثما كان الإنسان يعمل وفي أي ميدان تواجد فثمة طريق إلى اللّه تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ﴾[2]، وفي ذلك تشجيع على التسابق إلى رضا اللّه تعالى بحسب وسع الإنسان وطريقة تفكيره والخصائص التي ميّز بها عن غيره ﴿وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَاۖ فَٱسْتَبِقُواْ ٱلْخَيْرَٰتِ﴾[3]، فاللّه سبحانه يريد (أن يقرر لكل إنسان حقه في اختيار الوجهة التي يريدها لخدمة نفسه وقومه، أي حقّه في أن يعيش حرّاً في نطاق المجتمع الصالح المتكافل، إذ يجب أن يكون هذا الاتجاه من نبع فؤاده ووحي ضميره ووجدانه، واللّه سبحانه يقول: ﴿هُوَ مُوَلِّيهَا﴾ أي لكل إنسان وجهة هو الذي يتولى نفسه التوجّه إليها، أو هو الذي يولي وجهه ونفسه نحوها. فإذا حملناه على غير طبيعته، فقد حملناه على الرّهق، وأدخلنا التشويش على عوامله النفسية المؤتلفة، وذلك أيضاً من تغيير خلق اللّه)[4].

والدعاء هنا يريد أن يلفت النظر من خلال هذا التعبير إلى أن الخير يتّسع لكل الناس، وأن (الطريق إلى اللّه بعدد أنفاس الخلائق)، لا ينحصر في طريق دون آخر، وليس هو حكراً على فئة دون أخرى فـ(كلٌ ميسّرٌ لما خُلقَ له).

---

(١) أنظر: بحار الأنوار، العلامة المجلسي، ج ٤٠، ص ٤٦.

(٢) سورة البقرة، آية ١١٥.

(٣) سورة البقرة، آية ١٤٨.

(٤) جدد حياتك، محمد الغزالي، ص ١٤٠-١٤١.

ـ وإلى جانب ما تقدم فإن الدعاء يحرص على إيراد هذه الصياغة الفنية التي تدعم التفكير المنطقي والانتباه الخارجي وهو ما نلاحظه في تدرج الألفاظ والمعاني: **أسرح، أسرع، أشتاق، أدنو، أخاف**. إلى جانب ملامستها الإحساس والمشاعر التي تلاحظ في هذه التعابير: أسرح، أشتاق، أدنو، أخاف، اجتمع، فهو ليس إيراداً جمالياً تفننياً يراد منه زخرفة الكلام وتنميقه، وإضفاء جرس موسيقي جمالي عليه، من دونما هدف وراء ذلك، بل الصياغة المتقدمة تهدف إلى إحداث تأثير للحديث الذاتي الموجّه، ودعماً للطموح الإيماني والارتقاء به. ذلك، أنه (كلما زادت الانفعالات والمشاعر المثارة، كان التغيير أسرع.. (ولذا) ينبغي أن يكون هناك قدر من الإثارة والمتعة والتحدي في تصريحاتك التأكيدية.. وأن تستخدم كلمات وعبارات جذابة تستحوذ على الانتباه..كي تضيف الإثارة والحيوية.. إنها ستعمل كمغناطيس لجذبك نحو النتيجة أو الهدف الذي تسعى إليه)[١]. وسيأتينا في الكلام حول (العقل الباطن)، أن هذا الكيان العصبي الذي يمثل الخلفية لعقلنا الظاهر، والجهة الأساسية التي يصدر عنها سلوكنا وردّات أفعالنا واتجاهاتنا، هي الجهة المقصودة من هذا الحديث، والمعنية بهذا التوجيه الذاتي! لكن هذه الجهة لا تنفعل لأي لغة وبأي أسلوبٍ وإنما هناك طرق فنية للوصول إليها وتعديل قناعاتها، والتي منها اللغة الانفعالية، والحديث الذي يستثير الإحساس ويخاطب الحالة الوجدانية، وإضفاء الصور التخيلية على الهدف الذي يريد الوصول إليه (لأن العقل الباطن يفكر من خلال الصور.. ومن هنا نجد أنه يمكننا القول بأن التخيل هو مفتاح النجاح)[٢].

ـ كما يلفت النظر أيضاً التعبير بـ(في): (**حَتّى اَسْرَحَ اِلَيْكَ في مَيادينِ السّابِقينَ وَاُسْرِعَ اِلَيْكَ فِي الْمُبادِرينَ وَاَشْتاقَ اِلى قُرْبِكَ فِي الْمُشْتاقينَ**)[٣]، فالتعبير بـ(في) يتضمن الاندكاك والانصهار، دون الكينونة العامة ومطلق الوجود والحضور

(١) ما وراء التفكير الإيجابي، روبرت أنتوني، ص ٩٥.

(٢) سحر العقل، د. مارتا هيات، ص ٦٨، ٧٥.

(٣) عوض التعبير بـ(كاف التشبيه) مثلًا.

فحسب، بمعنى أنه يغدو وفق هذا التعبير متّحداً مع أهدافهم ومتبنياً لقيمهم، ومثل هذا التعبير ما ورد في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿ فَتَرَى ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ يُسَـٰرِعُونَ فِيهِمْ ... ﴾[1]!

- ثم إن سوق هذه الإيحاءات والمقترحات في صورة جماعية، له هدف آخر، وهو حرف الانتباه عنها.. وقد يقال هنا: كيف يمكن لنا أن نتصور أن من بين أهداف الدعاء صرف الانتباه عن الإيحاءات العلمية والتوجيهات الأساسية التي يسعى الدعاء لبعث النفس من خلالها، أليس هذا تناقض، ونقض للغرض؟ والجواب: أن صرف الانتباه المذكور ليس هو عن ذات المقترحات، بل عن خصوص طابع الفردية والاستهداف الذاتي، بمعنى أن تصور الداعي لتحمّل هذا الطموح وتقبله كطموحٍ فردي، يمكن أن يجد مقاومة داخلية واستثقالٍ لهذا السير الروحي والمداومة عليه، لكن طرحه على شكل برنامج إيماني جماعي يشترك فيه مع الجماعة المؤمنة، من شأنه أن يحقق الهدف المنشود دون أي مقاومة نفسية أو استثقال..! ذلك أن (الإيحاء داخل مجموعة كبيرة العدد يكون على الدوام أكثر قوة؛ ذلك لأن الفرد يشعر بأمان أكثر وأنه ليس في مركز الانتباه)[2].

وهكذا نلاحظ أن هناك صياغة دقيقة، وجرياً قصدياً في إيراد معانٍ محددة على نهج مرسوم، من أجل اجتذاب الذهن صوب تشكيل الغاية المذكورة، واستمالة النفس لاعتناق الهدف المطلوب، والسعي من أجله، وهو من أفضل الطرق التي تغري النفس بالوصول إلى الغاية المذكورة، (فهناك استجابة مباشرة من الذكاء اللامحدود في عقلك الباطن للفكرة الدائرة في عقلك الواعي الظاهر.. فإذا لم يكن يوجد في البداية صورة ذهنية واضحة في العقل، فإنه لن يستطيع أن ينتقل لتحقيق الفكرة، لأنه ليس هناك ما يستدعي انتقاله. صلاتك هي فعلك العقلي الواضح الموجه. يجب أن ينطبع كصورة معينة في عقلك قبل

(١) سورة المائدة، آية ٥٢.

(٢) العقل الباطن، نبع الطاقة التي لا حدود لها، د. فريتاج، ص ١٤٥.

أن تقوم قوة عقلك باستخدامها وجعلها حقيقة.. وهذا الاتجاه والتأمل ينبغي أن يصحبه عاطفة وشعور بالسعادة والاطمئنان عند توقعك تحقيق رغبتك)[١]، ومن الواضح (لدى التأمل في المقطع الحالي) أن الدعاء يعمل على تركيز الهدف وزرع انطباعٍ واضحٍ عن الذات من أجل أن يتبرمج عليه اللاشعور ويصبح سلوكاً وواقعاً، فمن (الثابت أنه حتى يستطيع المرء تغيير سلوكياته تغيير دائماً، فإنه لا بد أن يغير من تصوره لذاته.. وكثيراً ما نسمع ذوي الأداء العالي يتحدثون عن أحلامهم أو رؤاهم فيما يخص النجاح.. ويتصورون بوضوح قوة الهدف الذي يحاولون تحقيقه، إنهم يفعلون ذلك بصورة منتظمة. وكثيراً ما نسمعهم يقولون إنهم يأوون إلى فراشهم في كل ليلة وهم يرون حلمهم بأن يصبوا ناجحين واضحاً ملموساً أمامهم)[٢].

معالم الرفق في صياغة الطموح الإيماني:

والهدف من كل ذلك لما كان هو رفع مستوى الهمة الإيمانية وتصعيد الطموح، كما ذكرنا. إلا أن الدعاء، وكعادته، يسوق منهجه التربوي سوقاً هادئاً يراعي الرفق، ويتّسم بالواقعية، ولا يجنح به إلى مستويات واهمة تقصر به دون بلوغ الهدف أو تشعره بالخيبة والعجز، وتسلمه إلى معانٍ طوبائية، مادام أن هدفه هو ما يتحقق في حياة الإنسان وعلى سلوكه وواقعه، ولهذا كان من الضروري بمكان أن يساير قدرته، ويأخذ عفوه، ولا يكلفه ما هو فوق قدرته. ومن هنا كان لابد لجملة هذه المعاني التي تدفع بالنفس في طريق المسابقة والمنافسة على أشدّها، أن تصاغ صياغة من شأنها أن لا تشعره بالقعود دون مجاراتها والعجز عن الوفاء بمتطلباتها، مما تقصر الهمة عن إدراكه، والقدرة عن بلوغ غايته. وقد تجلت هذه الصياغة الهادئة في جملة من الجهات:

الأولى: إخراج الطموح في المنحى الجماعي المتصل بالغير لا في المنحى

(١) الشفاء بقوة عقلك الباطن، د. أحمد توفيق، ص ٢٠١.

(٢) تولّ السيطرة على عقلك الباطن، أنتوني جالي، ص ٧٦.

الفردي المنعزل، وصياغته ضمن أسلوب النمذجة التخيلية على نحو ما أوضحناه فيما سبق.

الثانية: الحرص على المضمون لا الشكل، والنتيجة لا المقدمات، والتركيز على الفعل في حدّ ذاته، ولهذا جعل الإخلاص والرقابة الإلهية رائدا العمل، من أجل أن لا تتحول المسارعة والمسابقة والمنافسة العبادية إلى جهدٍ عبثي أو حشدٍ كمي ومظهر شكلي تملقي، فإن هذه المعاني وإن أخذت معنى المسارعة والاستحثاث، لكن الدعاء عاد ليؤصلها ويحدث لها أثراً بيّناً. يعطي لهذه المسارعة هدفاً ومعنى واضحاً وإطاراً محدداً لا يخرج عنه، وذلك عندما يُلزم العبد بأن تكون هذه المسارعة والمنافسة في إطار التفحّص لدوافعه وصدق إخلاصه، والشعور بالرقابة الإلهية والخوف الدائم منه، لا أن تكون مسارعة فارغة المحتوى خاوية المضمون، فليس الشأن في الإسلام أن يستكثر الإنسان من العبادة ويجمع الطاعة إلى أختها، عاملاً جاهداً؛ دونما بصيرة، أو رقابة تتفحص محتوى هذه العبادة وحقيقة منطلقاتها وحيثيات صدورها! فقد ورد عن الإمام أمير المؤمنين عليه السلام: (يا كميل: ليس الشأن أن تصلى وتصوم وتتصدق، إنما الشأن أن تكون صلاتك فعلت بقلب نقي وعمل عند اللّه مرضي وخشوع سوي)[١] ومن هنا فقد أطّر طموحه السباق بهذه المعاني في قوله: (وَاَدْنوَ مِنْكَ دُنوَّ الْمخْلِصينَ وَاَخافَكَ مَخافَةَ الْمُوقِنينَ)، فالهدف ليس دفع العبد إلى المسارعة والمنافسة في تصعيد رقمي من شأنه أن يُغفل الحركة الحقيقية، لتتحول المسارعة إلى مسابقة شكلية مفرغة من المضامين التربوية، بل المطلوب هو أن تكون هذه المنافسة بالإخلاص الذي يحدوه الخوف من اللّه تعالى.

الثالثة: إعطاء الطموح فسحة ليتحرك فيها وفق قدرة الإنسان وإمكاناته، ولهذا جعل للعبد مستراحاً من تكلّف ما لا يطيق، فإن ما لا يدرك كله لا يترك جلّه، فليس حظّ المؤمنين من الكمال واحداً دائماً. وهم، وإن اختلفوا في الجهاد

(١) ميزان الحكمة، باب الصلاة، فصل ٢٧٨ (الخشوع في الصلاة).

وقصرت ببعضهم الغايات، فإنهم في جوار ربٍ رحيم، فإن الغاية ما دامت تصل بالفرد إلى الاجتماع على صعيد الإيمان والحظوة بقرب الرحمن، فإن العبد حتى لو لم يصل إلى الغاية، فإن له في الدخول في حوزة المؤمنين كفاية، وهذا هو السر في ختم هذه الفقرات بقوله: (وَاَجْتَمِعَ فى جِوارِكَ مَعَ الْمُؤْمِنينَ)، وهذا ينبئك أن الدعاء يتحرك وفق صياغة قصدية واعية لقيادة الطموح بطريقة سمحة ومعايير مرنة، تماماً كما رأينا من قبل في قوله: (وَلاَنادِيَنَّكَ اَيْنَ كُنْتَ يا وَلِيَّ الْمُؤْمِنينَ، يا غايَةَ آمالِ الْعارِفينَ، يا غِياثَ الْمُسْتَغيثينَ، يا حَبيبَ قُلُوبِ الصّادِقينَ، وَيا اِلهَ الْعالَمينَ)، بمعنى أن الدعاء يسعى، في طور تصعيده وترقيته الإيمانية، إلى مراعاة أحوال الشريحة الإيمانية المستهدفة على سعتها وتباين قدراتها! وسيأتينا لاحقاً أن هذا المعنى من خصائص منهج (الدعوة العرفانية) عند الإمام نفسه (صلوات اللّه عليه وآله).



المرحلة الثانية:

الدّعم النفسي والتوصيات

الخطوة الأولى: الدّعم النفسي

(اَللّٰهُمَّ وَمَنْ اَرادَني بِسُوء فَاَرِدْهُ وَمَنْ كادَني فَكِدْهُ، وَاجْعَلْني مِنْ اَحْسَنِ عَبيدِكَ نَصيباً عِنْدَكَ، وَاَقْرَبِهِمْ مَنْزِلَةً مِنْكَ، وَاَخَصِّهِمْ زُلْفَةً لَدَيْكَ، فَاِنَّهُ لا يُنالُ ذلِكَ إلاّ بِفَضْلِكَ، وَجُدْ لي بِجُودِكَ وَاعْطِفْ عَلَيَّ بِمَجْدِكَ وَاحْفَظْني بِرَحْمَتِكَ، وَاجْعَلْ لِسانى بِذِكْرِكَ لَهِجاً وَقَلْبي بِحُبِّكَ مُتَيَّماً وَمُنَّ عَلَيَّ بِحُسْنِ اِجابَتِكَ، وَاَقِلْني عَثْرَتي وَاغْفِرْ زَلَّتي، فَاِنَّكَ قَضَيْتَ عَلى عِبادِكَ بِعِبادَتِكَ، وَاَمَرْتَهُمْ بِدُعائِكَ، وَضَمِنْتَ لَهُمُ الاْجابَةَ، فَاِلَيْكَ يا رَبِّ نَصَبْتُ وَجْهي وَاِلَيْكَ يا رَبِّ مَدَدْتُ يَدي، فَبِعِزَّتِكَ اسْتَجِبْ لي دُعائي وَبَلِّغْني مُنايَ وَلا تَقْطَعْ مِنْ فَضْلِكَ رَجائي، وَاكْفِني شَرَّ الْجِنِّ وَالاْنْسِ مِنْ اَعْدائي).

بعد انتهى بنا المطاف فيما تقدم إلى مرحلة (التنمية الروحية) التي توّج بها الدعاء التوبةَ ووصل بها أهدافها، ورام من خلالها إعلاء الهمّة الإيمانية، وتجديد العهد مع اللّه تعالى، ووضعْ الداعي على طريق العودة والاستقامة، أراد هنا أن يعقّب على هذه المرحلة بما يحفظ نواتج العملية التربوية من أي انتكاسات لاحقة، ووضع احتياطات من شأنها درء أي ردّة نفسية محتملة (في حال تخلفت النفس عن مواكبة المنهج التربوي ولم تحقق أهدافه). فهاهنا إذاً قراءتان أو فهمان للمقطع محل البحث:

تتحرك الأولى في سياق تكميلي وتُعنى بمساندة الطموح المذكور، وإحاطته

بمزيد عناية من أجل ضمان تحقق أهدافه، والاستدراك عليه من أجل لجم أي ردّة فعل قد يترتب على إعلاء الطموح المذكور واستعظامه، والشعور بالقصور عن بلوغه، أو الانصراف عنه.

أما القراءة الثانية فهي ذات بُعدٍ علاجي بحت، ينظر لعجز النفس عن مواكبة المنهج والتماهي معه بسبب قصورها الذاتي، الأمر الذي يترتب عليه نفورها وإعراضها عن كل محاولة للتصحيح أو التفكير في العودة مرة أخرى. وهذا الهدف هو الأهم، والأولى بالنظر والعناية من قبل الدعاء؛ ذلك أن من أهداف العلاج النفسي المعرفي (أن يزداد تقبل الفرد لذاته، وأن يكون هذا التقبل على أساس معرفة واضحة لقدرات الفرد وحدودها، وأن يكون تقبل الفرد لذاته على أساس معرفي وانفعالي أيضاً. فإذا تحقق ذلك استطاع الفرد أن يعيش حياته بصورة مشبعة وفعالة، بلا مغالاة في مستويات الطموح والآمال، وبدون إحساس بعجز أو نقص أو إثم بما يهدد فاعليته ومستوى إنتاجه..)[١].

ونلفت النظر إلى أن ثنائية القراءة هذه (وفق ما تقدم) لا تعكس ترفاً كلامياً فارغاً، كما ولا تعني حيرة في توجيه مقاطع الدعاء أو إكمالاً شكلياً لبنائه المنهجي، بل أن هذا التعدد هو ناتج طبيعي لمقولة (ثنائية الاستهداف) التي أكدّنا عليها سابقاً في قدرة الدعاء على احتواء الشريحة الإيمانية بمختلف مستوياتها وعلى امتداد طيفها، فهو كما يرقب الشريحة المؤمنة التي استطاعت أن تتجاوز التوبة إلى حيث استشراف آفاق التكامل الإيماني، كذلك هو يراعي ذلك المستوى الإيماني الذي يعيش حالة التردّد النفسي بما يكتنف واقعه الإيماني من صعوبة وتلكؤ وتراجع ومراوحة، تنفصل بالداعي عن مسايرة المنهج التربوي وتقويمه الإيماني، وبالتالي إخفاقه في تحقيق التوبة وتغيير وضعه الروحي وعجزه عن بلوغ مرتبة الإنابة.

فمقولة الدعم النفسي إذاً ذات اتجاهين: مساندة الطموح الإيماني من جهة،

---

(١) أضواء على المعالجة النفسية، د. فيصل عباس، ص ١٤٩.

ومواجهة الإخفاق من جهة أخرى.. ولنبدأ بالمساندة الروحية لمشروع التغيير، ثم نثني بتناول الدعم النفسي في مواجهة الإخفاق.

١ - الدّعم النفسي في مساندة الطموح

أما المنحى الأول الذي يتحرك فيه هذا المقطع فهو منحى الدّعم النفسي ومساندة الطموح الإيماني والتكامل الروحي. ذلك، أنه ليس صحيحاً أن النفس، بعد هذا المشوار من التطويع والإقناع، قد استجابت للطموح المذكور وسايرته عن رضاً وقناعة دون أن يكون هناك تلكؤ منها أو تراجع. وبناء على ذلك، فإن الدعاء يرصد لحالة من الإحباط تتسلل إلى النفس من خلال استعظام الطموح المذكور والشّك في القدرة على بلوغه، نظراً للتحديات التي تواجهه وتنتهي إلى إفشاله وتقويض أهدافه، خصوصاً عندما نلاحظ أن الدعاء يعتمد في إرساء هذا الطموح طرحاً يبتعد عن أسلوب الفرض وطريقة الوعظ واللغة المتعالية، ويقترب من المنهج الإيحائي الذي يزرّق من خلاله المقترحات بأسلوب هادئ إلى الوجدان، وهو يقارب هذا المعنى من خلال بعث صوره نابضة متحركة من شأنها أن تستقرّ في النفس وتصبح مصدر إلهامٍ للسلوك. والمشكلة تكمن في زرع مثل هذا الطموح وتغذية الوجدان أو (العقلِ الباطن) بنحو هذه المقاربة التي تعتمد التصور الملهم والمستقبل المشوق! ففي حين (يمكن لخيال الأطفال أن يكون ناجحاً بلا شك؛ لأن أرواحهم ما زالت فتية وغير ملوثة.. يتطلب الأمر مع الكبار بعض العون الإضافي، فالكبار يتزعون إلى إعاقة السبيل نحو عقلهم الباطن، غالباً بواسطة فكرهم وإرادتهم، وهما الأداتان اللتان يحاولان بهما السيطرة على نظام حياتهم اليومي. وها نحن نرى من جديد قانوناً متناقضاً في الظاهر. فوفقاً لهذا القانون نجد أن الإرادة التي نستخدمها لبلوغ مقاصدنا هي نفسها في حدّ ذاتها التي قد تمثل عقبة في طريقنا)[١].

---

(١) العقل الباطن: نبع الطاقة التي لا حدود لها، د. فريتاج، ص ١١٩، سيأتينا لاحقاً أن من بين قوانين العقل الباطن، قانون (الجهد المعكوس) ويعني تصادم إرادة العقل الواعي مع إرادة العقل اللاواعي، فالوعي ينزع إلى تحقيق مبتغاه وهدفه، بينما هناك إرادة خفية من العقل الباطن أو اللاواعي تنحاز عن تحقيق هذا الهدف وتخشى الفشل، ولذا فهي تنهانا عن الفعل وتخاف اقتحامه، وتكون الغلبة أخيراً للدافع =

ومن أجل ما تقدم، جاء الدعاء هنا ليستدرك على ما قد ينتاب الداعي من الشعور بالقصور عن القيام بمتطلبات هذه النقلة المهمة والطموح المأمول، والاستعداد لاستحقاقاته، خصوصاً وأنه لا يعيش بيئة مثالية لا يحتكّ فيها بصنوف الإغراءات المثبطة والمعوقات الصارفة، التي تحرفه عن تبني غاية عالية ومشروعٍ مثالي كهذا.

وقد عمل الدعاء على تطويق حالة اليأس هذه، والاستدراك على ما قد ينتاب النفس من الإحباط، بأسلوبٍ حكيمٍ وأداءٍ متقن. فالخطاب (في المقطع الذي بين أيدينا) في ظاهره مستمر في السياق الارتقائي السابق، إلا أن فحواه ومضمونه استشعار هواجس الضعف (الذي تعيشه النفس) عن بلوغ شأو الغاية المذكورة! وهو، في الحقيقة، بهذا المعنى، يعمل على إيجاد حالة من التوافق والانسجام بين علوّ الغاية والطموح الذي يدعو إليه، وإمكانات النفس وتحسس قصورها، وذلك من أجل حفظ استقامة هذا الطلب والثبات عليه، والحؤول دون تشتته عنه وانحرافه عن صراطه!.

ولذا، فإن أول ما نلحظه هنا، هو تذبذب النص ومراوحته بين الصعود والهبوط، فهو بعد أن انتهى سابقاً إلى قوله: (**حَتّى اَسْرَحَ اِلَيْكَ في مَيادينِ السّابِقينَ وَاُسْرِعَ اِلَيْكَ فِي الْمُبادِرين وَاَشْتاقَ اِلى قُرْبكَ فِي الْمُشْتاقينَ**) نجده يردف هذا الكلام بقوله: (**اَللّهُمَّ وَمَنْ اَرادَني بِسُوء فَاَرِدْهُ وَمَنْ كادَني فَكِدْهُ**) في توجيهٍ ضمني للداعي للتّحسب لمشاق الطريق وعقباتها.. فهو ما دام تبنى مشروع السلوك إلى اللّه تعالى، ووطّن نفسه على تحمل أعباء الوصول إليه فإنه (سوف يواجه في كلّ منزل من منازل السفر مشكلة جديدة يبدو أنها لا يمكن دفعها إلا بالعزم والصبر، لذا عليه أن يطلب من اللّه المدد والقوة حتى يصمد أمام كل

= الداخلي اللاواعي، فنفشل في تحقيق المراد! يحصل هذا عندما نخفق في تذكر أمرٍ وقت الحاجة الملحّة لتذكره! أو عندما نشعر بالاضطراب ونحن ننجز مهمة دقيقة نخاف أن نفشل فيها، حيث تخيب كل مساعينا لانجاح المهمة ويحقيق بنا الفشل الذريع! وهذا اللون من الصراع (بين العقل الواعي واللاواعي) لا يحصل في الأغلب مع الأطفال لأنهم يعيشون توحّداً للإرادة وانسجام بين العقلين لخلوّ حياتهم من التحديات والتناقضات.

هذه المشاكل ويزيلها بسلاح الصبر والتوكل، وبالالتفات إلى عظمة المقصد عليه أن لا يسمح للخوف مجالاً أمام هذه العواصف الهوجاء التي هي عوائق طريق اللّه وموانعه)[١]. إلا أن هذا الاعتراف بالضعف لا يراد منه تبرير التقاعس والانصراف عن الهدف والقعود عن الغاية المنشودة وهي بلوغ أقصى درجات القرب، بل هو اعتراف يراد به المجاراة من أجل تحمّل هذه الغايات تحمّلاً سمحاً لا تكلّف فيه ولا تعجرف؛ اعتراف يستوجب انهاض الداعي والارتقاء به[٢]، ويتضمن إقراراً بتحدّيات واقعه، والوقوف معه في خندق المواجهة مع الشيطان، وتحذيره من أن يستسلم لخطراته أو يتّبع خطواته، فيكون ذلك سبباً لانصرافه عن أهدافه. والدعاء بهذا النحو للالتفات والتحسب لمطبات الطريق وعوائق المسير، وتنبيه الداعي لها، يثبت أنه منهج واقعي يرسم للداعي طريقه بوضوح، ويرتقي به نحو الغاية بواقعية وحذر[٣]..!

ثم هو يصعّد مرة أخرى بالمسألة فيقول: (**وَاجْعَلْني مِنْ اَحْسَنِ عَبيدِكَ نَصيباً عِنْدَكَ، وَاَقْرَبِهِمْ مَنْزِلَةً مِنْكَ وَاَخَصِّهِمْ زُلْفَةً لَدَيْكَ فَاِنَّهُ لا يُنالُ ذلِكَ إلاّ بِفَضْلِكَ**)، فهو ظاهر في تعلية هذا الطموح والتأكيد عليه، وكأن قوله: (**اَللّهُمَّ وَمَنْ اَرادَني بِسُوء فَـاَرِدْهُ..**) وإقحامه بين هذين المقطعين من مقاطع التصعيد (السابق والحالي)، له ما يبرره، من جهة تحسّب الداعي لما يواجهه في طريقه من عقبات

---

(١) رسالة لبّ اللّباب في سير وسلوك أولي الألباب، آية اللّه الحاج محمد حسين الطهراني، ص ١٠١ وبهذا المعنى يتأيد ما ذكرناه سابقاً من تواؤم المعنى في قوله: (يا غايَةَ آمالِ الْعارِفينَ، يا غِياثَ الْمُسْتَغيثينَ) وانتظامهما في سياق واحد.

(٢) ولذا تراه (في نفس هذا الدعاء من أدعية الصحيفة السجادية) يوصل هذا الاعتراف بطلب غير مباشر للارتقاء فيقول: (اللَّهُمَّ فَصَلِّ عَلَى مُحَمَد وَآلِهِ وَاجْعَلْ هَمَسَاتِ قُلُوبنَا وَحَرَكَاتِ أَعْضَائِنَا، وَلَمَحَاتِ أَعْيُنِنَا، وَلَهَجَاتِ أَلسِنَتِنَا فِيْ مُوجِبَاتِ ثَوَابِكَ، حَتَّى لاَ تَفُوتَنَا حَسَنَةٌ نَسْتَحِقُّ بِهَا جَزَآءَكَ،...الخ) وسيأتينا نظائر لهذا المعنى في أدعية أخرى.

(٣) ومن الجميل هنا أيضاً، ملاحظة عدم استغراق الدعاء في هذا الإلفات، بنحو يجعله مشكلة تعيقه، وصارفاً له عن هدفه، أو مبرراً له توانيه ونكوصه، وهذا ما نستشعره من قصر هاتين الفقرتين: (اَللّهُمَّ وَمَنْ اَرادَني بِسُوء فَاَرِدْهُ وَمَنْ كادَني فَكِدْهُ)، باعتبار أن الإيغال في المسألة والإسراف في الشكوى، من شأنه أن ينحرف بالهدف المذكور إلى حيث بعث الإحباط النفسي والتخفّف من مسؤولية القيام بأعباء التكامل والتبرم بمتطلباته!

قد تجعله ينكل عن مواصلة طريقه والظفر بمأموله، ومن هنا رأينا حرص الدعاء على صياغة هذه العبارات صياغة تتّسم بالتأثير من جهة[١]، والقِصَر من جهة أخرى، من أجل أن لا تكون عائقاً يصدّ عن المقصد، ويشتت الذهن عن الهدف ويبرر التواني، ويسبب القلق المحبط الذي يتولد من الاستغراق في المسألة والاسترسال فيها. وهكذا فهو يجعل التحذير من الاستسلام للضعف ومكايد الأعداء ومثبطات المسير، مستبطناً بين خطة العمل السابقة لتحقيق الطموح، وبين الطموح في صورته العليا (وهو ما نقرأه في هذا المقطع)، وذلك من أجل أن لا يثنيه تصوّر العقبات عن المضي في طريقه، ومن هنا فقد أردف طلبه المذكور بإحياء سؤاله الأول، وتعزيز طلبه الأساس وتجذير طموحه المنشود، وحثّه على أن لا ينتهي دونه، ولا تقف العقبات دون تحقيقه، فقال: (**وَاجْعَلْني مِنْ اَحْسَنِ عَبيدِكَ نَصيباً عِنْدَكَ، وَاَقْرَبِهِمْ مَنْزِلَةً مِنْكَ وَاَخَصِّهِمْ زُلْفَةً لَدَيْكَ فَاِنَّهُ لا يُنالُ ذلِكَ إلاّ بِفَضْلِكَ وَجُدْ لي بِجُودِكَ**). وعليه، فهذا الطلب يأتي في السياق الطبيعي في الاتقاء بالطموح المذكور وإعلاءه[٢].

ثم هو يستدرك على الطلب السابق ما قد يبدو من صعوبة مناله وعلوّ ارتقائه، وملاحظة ضعف الداعي عنه، فيوجهه لالتماس ذلك من اللّه تعالى وإخراجه مخرج الجود والعطف، وطلب حفظه عن أن يتفلت عن غايته ويحيد عن

(١) ويشهد لهذا المعنى (من الصياغة المؤثرة) في قوله: (**مَنْ اَرادَني بِسُوء**) ولم يقل: أراد بي سوءً، وهو تعبير يستحضر الهوية ويستفز الأنا! كما أن تعبير (**بِسُوء**) يدعم هذا المعنى، فهو يظهر أن هذا العدو يتقصّده بالشر بصورة ذاتية وبنحو مباشر، مما يستدعي تحشيد موقف نفسي مضاد، وطلب النصر عليه (**فَاَرِدْهُ**). ومثله قوله: (**وَمَنْ كادَني فَكِدْهُ**) فإن الكيد إرادة الآخر بالأذى والخسران بخفاء، وهو كذلك تعبير يحمل النفس على توجيه الهمة إليه، واستعداء اللّه تعالى عليه وكفاية شره والنصر عليه.

(٢) وهو يشبه ما جاء في دعاء آخر: (وَاجعَلني مِن أوفَرِ عِبادِكَ عِنْدَكَ نَصيباً في كُلِّ خَيرٍ أنزَلتَهُ.. وَما أنتَ مُنزِلُهُ في كُلِّ سَنَةٍ مِن رَحمَةٍ تَنشُرُها وَعافيَةٍ تُلبِسُها..)، خصوصاً عندما نعتمد لفظ (عبادك)، وهي العبارة المثبتة في أقدم النسخ، وليس (عبيدك)، وذلك لما في الأولى من الدلالة على العناية الخاصة والمكانة الفريدة، باعتبار أن (عباد اللّه) أخصّ من (عبيده) كما هو الاستعمال القرآني، فهو يقول: (وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ) ويقول: (وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ..) ففي كل مورد أفادت العبودية نحو اختصاص من اللّه تعالى جاء التعبير بـ (عباد) كما في قوله: (إِلاَّ عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ) (إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ) أما عندما يتحدث القرآن بنحو انتفاء جهات الاختصاص والتمييز فإنه يعبّر بـ (عبيد) نحو قوله تعالى: (وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ) أو (وَمَا أَنَا بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ).

نهجه، فيقول: (**وَاعْطِفْ عَلَيَّ بِمَجْدِكَ وَاحْفَظْني بِرَحْمَتِكَ**)، ومن الواضح أن هذا الطلب وإن كان يتوافق ظاهراً مع سابقه، إلا أنه يخالفه في حيثية الطلب نفسه[١]!.

لكنه يرتقي مرة أخرى بالمسألة فيقول: (**وَاجْعَلْ لِسانى بِذِكْرِكَ لَهِجاً وَقَلْبي بِحُبِّكَ مُتَيَّماً**) وهو طلب يسامت في علوه وارتقائه ما جاء في المناجاة الشعبانية: (وَاَنْ تَجْعَلَني مِمَّنْ يُديمُ ذِكَرَكَ، وَلا يَنْقُضُ عَهْدَكَ، وَلايَغْفُلُ عَنْ شُكْرِكَ..). ويبدو أن في هذا الكلام الجاري مجرى المسألة، تنبيهاً للداعي على أن لا ينسى دوره هو، ويستدعي همته في استدامة ذكر اللّه تعالى واستشعار قربه والإقامة على حبّه، وهو بذلك يساند التوجه الأساس للدعاء (في إعلاء هذه المسألة وتصعيدها) على ما فيها من استشعار ليأس النفس وفتور همتها بما يجدد طاقتها ويعظّم رغبتها، فيقول: (**وَمُنَّ عَلَيَّ بِحُسْنِ اِجابَتِكَ**)، ويتحسّس قصوره وعدم ثقته في استقامته فيقول: (**وَاَقِلْني عَثْرَتي وَاغْفِرْ زَلَّتي**)..

ثم هو يؤكد على شدّ أزر الداعي بطلب إنجاح مسألته ويعضدها بالتأكيد والإلحاح عليها، فيقول: (**فَاِنَّكَ قَضَيْتَ عَلى عِبادِكَ بِعِبادَتِكَ، وَاَمَرْتَهُمْ بِدُعائِكَ، وَضَمِنْتَ لَهُمُ الْاَجابَةَ، فَاِلَيْكَ يا رَبِّ نَصَبْتُ وَجْهي وَاِلَيْكَ يا رَبِّ مَدَدْتُ يَدي فَبِعِزَّتِكَ اسْتَجِبْ لي دُعائي وَبَلِّغْني مُنايَ وَلا تَقْطَعْ مِنْ فَضْلِكَ رَجائي**). وواضح جنوح لغة الطلب ولحن الخطاب صوب الضراعة والاستجداء المشبّع بالشعور بالقصور الذاتي وعدم الأهلية، والإحساس بتعاظم التحديات الخارجية حيث يقول: (**وَاكْفِني شَرَّ الْجِنِّ وَالْاَنْسِ مِنْ اَعْدائي**)!.

وهكذا يتضح لنا، ووفق هذه القراءة، أن الدعاء هنا يتحرك في سياق المساندة الروحية وملاحظة ما تعيشه النفس من تجاذبات الضعف الداخلي، وما يكتنف الواقع الاجتماعي من عوامل معيقة وعقبات معرقلة، على رأس أهمها الواقع

---

(١) نريد أن نقول: أن هذا الطلب في ظاهره يأتي في سياق الارتقاء والإكمال للمسألة السابقة والبناء عليها، لكن الحقيقة أن هذا الطلب ينطلق في حيثياته من الشعور بضعف الداعي، ومواكبة حالة النفس وترددها في مواصلة الارتقاء!.

الاجتماعي الفاسد الذي يصدّه عن مبتغاه ويصرف همّته عن الرقي والتكامل، وهو لذلك يذكّره بالاستعانة باللّه تعالى واللّجئ إلى حصنه، في صراعه مع الواقع المريض والأجواء الملبدة بغيوم الإحباط ودواعي النكوص، الأمر الذي يوجب مثل هذا التفاوت في الصعود والهبوط[١].

وقوله: (**يا سَريعَ الرِّضا اِغْفِرْ لِمَنْ لا يَمْلِكُ إلاّ الدُّعاءَ فَإنَّكَ فَعّالٌ لِما تَشاءُ..**) بناءً على ما تقدم، يأتي في ختام مرحلة الدعم والمساندة المذكورة، ملوّحة بوعدٍ ضمني يساند موقف التائبين ويحثهم على الثبات ويبقيهم ملازمين لعهدهم الذي قطعوه على أنفسهم بالسير على طريق الطاعة كلما عصفت

(١) ومن الجميل هنا ملاحظة أن مثل هذا الالتفات عن المسألة الأم والتفلّت منها ثم العودة إليها مرة أخرى، نلاحظه في أدعية أخرى أيضاً، فنلاحظ مثلاً في (**دعاء أبي حمزة الثمالي**) كثرة التحول من مسار الطموح إلى واقع النفس، والنظر إلى قصورها الذاتي عن متطلبات الغاية الكبرى والاستعداد لمستلزماتها والوفاء بمتطلباتها كلونٍ من ألوان المساندة المذكورة، فهو يقول: (..وَاَدْخِلْنِى الْجَنَّةَ بِرَحْمَتِكَ، وَزَوِّجْني مِنَ الْحُورِ الْعينِ بِفَضْلِكَ، وَاَلْحِقْني بِاَوْلِيائِكَ الصّالِحينَ مُحَمَّد وَآلِهِ الاَْبْرارِ الطَّيِّبينَ الطّاهِرينَ الاَْخْيارِ...) ثم يعقّب ذلك بمساندة هذا الطلب وملاحظة الفجوة التي تفصل واقعه الإيماني ومشاعر الإحباط التي قد تحول بينه وبين أمنيته، فيبدأ بشدّ همته ومؤازرة طموحه وتقوية ضعفه فيقول: (اِلهي وَسَيِّدي وَعِزَّتِكَ وَجَلالِكَ لَئِنْ طالَبْتَني بِذُنُوبي لاَُطالِبَنَّكَ بِعَفْوِكَ، وَلَئِنْ طالَبْتَني بِلُؤْمي لاَُطالِبَنَّكَ بِكَرَمِكَ، وَلَئِنْ اَدْخَلْتَنِى النّارَ لاَُخْبِرَنَّ اَهْلَ النّارِ بِحُبّي لَكَ، اِلهي وَسَيِّدي اِنْ كُنْتَ لا تَغْفِرُ إلاّ لاَِوْلِيائِكَ وَاَهْلِ طاعَتِكَ فَاِلى مَنْ يَفْزَعُ الْمُذْنِبُونَ، وَاِنْ كُنْتَ لا تُكْرِمُ إلاّ اَهْلَ الْوَفاءِ بِكَ فَبِمَنْ يَسْتَغيثُ الْمُسيؤُنَ.. الخ) ثم يرجع بعدها إلى نفس المسار ويكمل مشواره الارتقائي فيقول: (اَللّـهُمَّ اِنّي اَسْاَلُكَ اَنْ تَمْلاَ قَلْبي حُبّاً لَكَ، وَخَشْيَةً مِنْكَ، وَتَصْديقاً بِكِتابِكَ، وَايماناً بِكَ، وَفَرَقاً مِنْكَ، وَشَوْقاً اِلَيْكَ، يا ذَا الْجَلالِ وَالاِْكْرامِ حَبِّبْ اِلَيَّ لِقاءَكَ وَاَحْبِبْ لِقائي، وَاجْعَلْ لي في لِقائِكَ الرّاحَةَ وَالْفَرَجَ وَالْكَرامَةَ، اَللّـهُمَّ اَلْحِقْني بِصالِحِ مَنْ مَضى، وَاجْعَلْني مِنْ صالِحِ مَنْ بَقِي..) ثم هو يلتفت مرة أخرى إلى حالة القصور النفسي والواقع الإيماني، فيتّجه لشدّ همتها وضمان عدم تفلتها عن الطريق الذي رسمه، أو تراجعه عن النهج الذي اختطه، دفعاً لهذا الطموح وإبعاداً له عن الانتكاس والتهاوي، فيقول: (اَللّـهُمَّ اِنّي اَعُوذُ بِكَ مِنَ الْكَسَلِ وَالْفَشَلِ وَالْهَمِّ وَالْجُبْنِ وَالْبُخْلِ وَالْغَفْلَةِ وَالْقَسْوَةِ وَالْمَسْكَنَةِ وَالْفَقْرِ وَالْفاقَةِ وَكُلِّ بَلِيَّة، وَالْفَواحِشِ ما ظَهَرَ مِنْها وَما بَطَنَ، وَاَعُوذُ بِكَ مِنْ نَفْس لا تَقْنَعُ، وَبَطْن لا يَشْبَعُ، وَقَلْب لا يَخْشَعُ، وَدُعاء لا يُسْمَعُ وَعَمَل لا يَنْفَعُ، وَاَعُوذُ بِكَ يا رَبِّ عَلى نَفْسي وَديني..) ثم يتبع ذلك مجدداً بضخّ سيلٍ من الفقرات المتوالية على نهجه السابق في الارتقاء والسموّ فيقول: (اَللّـهُمَّ تَقَبَّلْ مِنّي وَاَعْلِ ذِكْري، وَارْفَعْ دَرَجَتي، وَحُطَّ وِزْري، وَلا تَذْكُرْني بِخَطيئَتي، وَاجْعَلْ ثَوابَ مَجْلِسي وَثَوابَ مَنْطِقي وَثَوابَ دُعائي رِضاكَ وَالْجَنَّةَ، وَاَعْطِني يا رَبِّ جَميعَ ما سَاَلْتُكَ وَزِدْني مِنْ فَضْلِكَ، اِنّي اِلَيْكَ راغِبٌ يا رَبَّ الْعالَمينَ..).. وهكذا.. ولو قارنّا هذه المقاطع لوجدنا فيها ارتفاعاً وانخفاضاً، وبحسب تعبير بعض المفكرين (قمة وقاعاً) لا يمكن تبريره أو تفسير التقاء فقراته إلا وفق المنهج التربوي والمساندة النفسية المتقدمة..

بهم رياح الأهواء وزاغت بهم عن الطريق فتن الإغواء.. فأمامهم ربٌ منان بالمغفرة، يُطلب فيُصاب، ويُدعى فيجيب، عظيم العفو، حسن التجاوز، سريع الرضا. ومن الأدعية التي تشابه هذا المعنى من المساندة المذكورة، ما جاء عن أمير المؤمنين عليه السلام في قوله: (اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي مَا أَنْتَ أَعْلَمُ بِهِ مِنِّي، فَإِنْ عُدْتُ فَعُدْ لِي بالمغْفِرَة. اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي مَا وَأَيْتُ[1] مِنْ نَفْسِي، وَلَمْ تَجِدْ لَهُ وَفَاءً عِنْدي. اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي مَا تَقَرَّبْتُ بِهِ إِلَيْكَ بِلِسَاني، ثُمَّ خَالَفَهُ قَلْبِي. اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي رَمَزَاتِ الْأَلْحَاظِ، وَسَقَطَاتِ الْأَلْفَاظِ، وَشَهَوَاتِ الْجَنَانِ، وَهَفَوَاتِ اللِّسَانِ)[2].

كما أنه، وبموازاة المعنى السابق، يمكننا أن نستفيد من تزريق المعاني السابقة وتطعيم المسألة الأساس بها، تنبيه الداعي إلى عدم الاعتداد بالنفس والإعجاب بها والركون إلى الثقة بها، إذ هو من أعظم الأدواء وأشكل المشكلات وأخطر المصائد، فقد ورد عنه عليه السلام: (وَإِيَّاكَ وَالْإِعْجَابَ بِنَفْسِكَ وَالثِّقَةَ بِمَا يُعْجِبُكَ مِنْهَا وَحُبَّ الْإِطْرَاءِ فَإِنَّ ذَلِكَ مِنْ أَوْثَقِ فُرَصِ الشَّيْطَانِ فِي نَفْسِهِ لِيَمْحَقَ مَا يَكُونُ مِنْ إِحْسَانِ الْمُحْسِنِينَ)[3] وهو على نحو ما جاء في دعاء آخر: (اَللَّهُمَّ وَ إِنَّكَ مِنَ الضُّعْفِ خَلَقْتَنَا وَعَلَى الْوَهْنِ بَنَيْتَنَا وَمِنْ مَاءٍ مَهِينٍ ابْتَدَأْتَنَا فَلاَ حَوْلَ لَنَا إِلاَّ بِقُوَّتِكَ وَلاَ قُوَّةَ لَنَا إِلاَّ بِعَوْنِكَ، فَأَيِّدْنَا بِتَوْفِيقِكَ وَسَدِّدْنَا بِتَسْدِيدِكَ وَأَعْمِ أَبْصَارَ قُلُوبِنَا عَمَّا خَالَفَ مَحَبَّتَكَ وَلاَ تَجْعَلْ لِشَيْءٍ مِنْ جَوَارِحِنَا نُفُوذاً فِي مَعْصِيَتِكَ..)[4].

٢ ـ الدّعم النفسي في مواجهة الإخفاق:

وهاهنا قراءة أخرى للمقطع محل البحث تُعنى، وبخلاف ما تقدم، بمواجهة الإخفاق التربوي. فإذا كان النظر (في القراءة السابقة) إلى الشريحة التي ظفرت بتحقيق أهداف المنهج التربوي الذي طرحه الدعاء، أو قاربت على الظفر به، فإن النظر (وفق هذه القراءة) إلى الشريحة الإيمانية التي فشلت في الظفر بأهداف

---

(١) وأيت: وعدت وضمنت. أي ما قطعت، وأخذت به العهد على نفسي.

(٢) نهج البلاغة، الخطبة ٧٨.

(٣) ميزان الحكمة، الريشهري، باب: التوكل، الثقة بالنفس الفصل (٤١٩٢).

(٤) الصحيفة السجادية، الدعاء التاسع: (في الاشتياق وطلب التوبة من الله تعالى).

المنهج والارتقاء إلى مستوى التوبة الحقيقية، فضلاً عما يستتبعها من الاستقامة والثبات على نهجها، وما يتبع ذلك من الشعور بالإحباط القاتل واليأس المدمر الذي ينتهي إلى وأد كل مبادرة مستقبلية وتفكير جديٍ في الإصلاح، ويحول دون استعادة النفس حيويتها الإيمانية وتصلّبها أمام أي محاولة لاحقة. والكلام هنا في العمل على تقوية الثّقة بالذّات وتعزيز الأمل في محاولة قادمة، والقضاء على اليأس عند عدم تحقق المطلب المذكور، واستنقاذها من الانتكاسة المدمرة والمردّ السيئ، بعد محاولة لم يكتب لها فيها الظفر وتحقق المأمول؛ على حدّ ما تعبّر به بعض الأدعية بقوله: (وَقَدْ نَزَلْتُ مَنْزِلَةَ الْأيِسينَ مِنْ خَيْري)[1].

والهدف، وفق هذه القراءة لهذا المقطع، يشابه (من بعض الوجوه) الأهداف المتوخاة من (العلاج التدعيمي) في منظور مدارس علم النفس الحديث، حيث تقرر أن (هدف العلاج النفسي التدعيمي تدعيم يناء الشخصية وتخفيف الأعراض وجعل المريض يعيش سعيداً متوافقاً في مجتمعه حتى على الرغم من وجود بعض بقايا مرضه، والاحتفاظ بالمستوى السابق للتوافق السليم نسبياً)[2]. فالدعاء، بحسب هذه النظرة، يكون قد قارب بصورة كبيرة المعنى السابق، وأراد تناوله حفاظاً على الحالة الروحية الكلية من صدور ردود أفعالٍ أو انتكاساتٍ نفسية حادّةٍ فيما لو لم تؤدّ تلك المعالجة إلى انتشال العبد من ورطته ولم تساعده في تخليصه من واقعه.

ويسلك الدعاء نحو هذا المعنى (من مواجهة اليأس والتلكؤ من جهة، ومعالجة الإخفاق المذكور والمشاعر المدمرة التي تتبعها من جهة أخرى) طريقة مبتكرة، حيث يعمد إلى تحوير القضية الأساس والانحراف بها عن جهة الإصلاح الداخلي إلى جهةٍ مغايرة في السياق والمنحى. ومن شأن هذا الأسلوب الانعطافي في المسألة تخفيف أثر هذا الصراع الداخلي الناجم من خيبة الأمل وقسوة القلب وتصلّب الحالة النفسية.

---

(١) مفاتيح الجنان، الشيخ عباس القمي، من دعاء (أبي حمزة الثمالي).

(٢) الصحة والعلاج النفسي، مصدر سابق، ص ٣٦٢.

فأول ما نلاحظه هنا افتتاح الدعاء بقوله: (**اَللّٰهُمَّ وَمَنْ اَرادَني بِسُوء فَاَرِدْهُ وَمَنْ كادَني فَكِدْهُ**)، حيث تمثل العبارة انعطافة تشعر بتغير لحن الكلام العام إلى جهة استعداء[1] على عدو متربص، وترصّدٍ لتحدٍ قائم! ولا نجد تفسيراً لهذا الانحراف بالمسألة إلى الجهة المذكورة، وتغيير جهة الطلب عن الاتجاه التصعيدي السابق إلى هذا السياق، إلا وفق مقولة (الإسناد أو الدّعم النفسي) ومواجهة مشاعر الإحباط واليأس المخيم على النفس والشعور بالخيبة الذي قد يعتري الداعي نتيجة فشله في الظفر بمأموله، الأمر الذي يتطلب تفريغ الضغط المذكور من طريق حرف جهة التركيز والانتباه نحو جهة خارجية، فمن شأن ذلك تخفيف الضيق الداخلي وحلحلة الواقع المأزوم. وعليه، فهو يحتوي هذه المشاعر من أجل الدفع بها خارج أسوار النفس وتوجيهها نحو ساحة الصراع المحيط والاستعداء على العدو الخارجي، ويُعدّ هذا الأسلوب أسلوباً مبتكراً في التعامل مع الانفعالات النفسية الضاغطة والمشاعر المقلقة.

وقد رأيت (بعد أن كتبت هذا المعنى) أن (العلاج النفسي المعرفي) يعتمد مثل هذا الأسلوب فيما يصطلح عليه بـ (فنية التشتيت وصرف الانتباه Distraction) حيث يقرر أن (التشتيت هو طريقة من خلالها يتم صرف انتباه المريض عن الأفكار السلبية التي تثير قلقه أو اكتئابه إلى مثيرات أخرى خارجية غير مرتبطة بالمثير الذي يستثير القلق لديه.. (والتشتيت من هذه الجهة) يمكن أن يؤدي إلى نتائج علاجية مفيدة في خفض الاضطرابات الانفعالية. وهذه الطريقة مأخودة من فكرة مفادها أنه من الصعب أن يفكر الشخص في فكرتين في وقت واحد، فالأفكار الخاطئة لدى المريض تمنعه من التفكير التوافقي والملائم مثل قراءة مثلاً وبالعكس فإن التفكير التوافقي يشتت المريض عن الأفكار السلبية)[2].

لكن فنّ الإلهاء أو التشتيت المذكور، لا يرقى إلى أسلوب الدعاء في

(١) الاستعداء: الاستنصار، واستعدى فلان فلاناً طلب نصره ومساعدته.

(٢) العلاج النفسي المعرفي، مفاهيم وتطبيقات، د. طه عبد العظيم حسين، ص (٢٧٤-٢٧٥).

استخدام هذه الفنية العلاجية. ذلك، أن الدعاء وإن اعتمد هذه الفنية التشتيتية، إلا أنه أخرجها بأسلوبٍ نفسي يدعم تقوية الداعي في مواجهة هذه المخاوف. فهو لم يخرجه عن جوّ المسألة الأساس وصراطها، بل صرف ذهنه من جوّ الصراع الداخلي إلى جوّ الصراع الخارجي.

فهو عندما يقول: (**اَللّهُمَّ وَمَنْ اَرادَني بِسُوء فَأَرِدْهُ وَمَنْ كادَني فَكِدْهُ**) يوجّه مشاعر الداعي ونظره إلى عدوٍ يتربص به، بدلاً من الاستغراق في الشعور بالضغط الداخلي والتأزم المذكور، ولا يترك لهذه المشاعر النفسية أن تستبدّ بالنفس وتفشل المسيرة الإصلاحية. وتركيز الدعاء على هذه الجهة الخارجية لا لمحض الإلهاء والتشتيت فحسب، وإنما لأن هذا الصراع الخارجي هو أيضاً من مهمات المسألة ذاتها، ومن مستلزماتها. فأسلوب الانصراف هنا اتخذ صفة التشتيت من جهة، وإلفات النظر إلى تحديات الواقع وعقباته من جهة أخرى. ويمثل هذا المعنى أسلوباً حكيماً في معرفة النفس والقدرة على إدارة الجوّ الداخلي وما يكتنفه من مطبات. وهو بهذا أيضاً يكون قد عضّد الطموح المذكور من جهة إلهائه عن جوّه الضاغط، وقدّم دعماً نفسياً يساند مشاعر الإحباط والفشل؛ بتوجيهها جهة عدوه الخارجي المتربص، والإلفات إليه بأسلوبٍ سمحٍ مبطنٍ بمشاعر الشكاية والاستعداء.

وكما رأينا في القراءة الأولى (مواجهة الإخفاق) يمكننا أن نقرأ هنا أيضاً المقاطع التي تليها ونفسرها وفق قراءة (مساندة الطموح)، ووضع حدٍ للقلق المذكور الذي يعانيه جرّاء تردده في المنحى التغييري الذي يقْدم عليه من جهة، أو نكوصه عن الاستجابة المطلوبة من جهة أخرى.. فلسان حال الكلام يوحي للداعي بأن الشعور بالعجز أو استعظام التصوّر السابق أو الإحساس بالخيبة والخسارة، أو العجز عن المواكبة المذكورة، يجب أن لا يتعارض مع استكمال الطلب والتشبّث بأي درجة من درجاته (فما لا يدرك كلّه لا يترك كلّه)[1].

(١) روي هذا القول مرسلًا عن أمير المؤمنين عليه السلام، وهو من الأدلة التي تطرح في إثبات قاعدة (الميسور) من القواعد الفقهية.

فالسياق إذاً، وعلى ما يبدو، سياق استدراك على فوات جلّ الأمر الذي يسأل اللّه تعالى له. ويساعد على هذا المعنى عدد من القرآئن:

فمنها استعمال تعبير (**وَاجْعَلْني**) وهو من أفعال التصيير الذي يتطلّب الإحاطة والتوفيق، خصوصاً عندما تكون حيثية شمول العناية هذه كونه من عبيد اللّه تعالى المشمولون بحكمه والنافذ فيهم قضائه كما جاء في دعاء آخر: (ماضٍ فيّ حكمك، عدل فيّ قضاؤك)، ولهذا أخرج الطلب من جهة كونه من جملة العباد (**وَاجْعَلْني مِنْ اَحْسَنِ عَبيدِكَ**) وليس من جهة كونه من الناس، فهو من جهة استشعار أنه من عبيد اللّه تعالى، أدعى لاستدعاء قصدية العناية والتوفيق من قبله جلّ وعلا بالنظر إلى كونه على الدوام واقع في صراط الإمداد والتربية والفيض المتصل والحاجة الدائمة والعطاء الذي لا ينقطع، والِهبات التي لا تتوقف. كما أن اختيار لفظ (**أحسن**) دون (أفضل) هو الآخر يدل على هذا المعنى، فإن بينهما من الفرق ما بين معنى (الحُسْنِ) و(الفضل) من المباينة والاختلاف، من حيث مرجعية (الفضل) و(التفضيل) إلى حيثية ذاتية توجب التفوّق والتمييز لبعض العباد على بعضهم الآخر، بينما ليس النظر في (الحُسْنِ) إلى مثل هذا التأهّل الذاتي، خصوصاً عندما يقيّده بـ(**من**)، فإن الدعاء بهذه الصيغة يسوق الطلب مساق الاستيهاب ويخرجه مخرج التفضل ويربطه بقاعدة عامة يعبر عنها بـ(**عبيدك**) وليس (عبادك)[1]، فإن التعبير الأول يشمل كل الناس، بينما (عبادك) خصوص الصالحين منها[2].

ثم أن تعبيره بـ (**نَصيباً عِنْدَكَ**) هو الآخر تعبير مهم باعتبار أن نفس هذه الكلمة تعطي في التصّور العام (القسمة) المقدرة من وراء جهد الإنسان

---

(١) ويلاحظ أن هذه اللفظة (عبيدك) هو من جملة ما عُدل به عنه في المخطوطة الثانية إلى كملة (عبادك)، مما يدل على أن الأقرب هي الأولى.

(٢) يشهد بذلك الاستعمال القرآني، فهو يقول: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّـٰمٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ ويقول: ﴿وَعِبَادُ ٱلرَّحْمَـٰنِ...﴾ ففي كل مورد أفادت العبودية نحو اختصاص من اللّه تعالى جاء التعبير بـ (عباد) كما في قوله: ﴿إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ ٱلْمُخْلَصِينَ﴾ ﴿إِنَّ عِبَادِى لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَـٰنٌ﴾ أما عندما يتحدث القرآن بنحو انتفاء جهات الاختصاص والتمييز فإنه يعبّر بـ(عبيد) نحو قوله تعالى: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّـٰمٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ أو ﴿وَمَآ أَنَا۠ بِظَلَّـٰمٍ لِّلْعَبِيدِ﴾.

وإرادته، خصوصاً عندما تنسب إلى دائرة الجعل والتقدير الإلهي فيقول: (**وَاجْعَلْني مِنْ اَحْسَنِ عَبيدِكَ نَصيباً عِنْدَكَ**) ويكون التدرّج فيها من الحسن إلى الأحسن (على ما في تعبير (أحسن) من الخصوصية على ما سيأتي). إن العبارة على هذا النحو من الفبركة، وبهذه الصورة من الصياغة، توحي بإخراج المسألة من طور التصعيد الذاتي والترقية في الطموح المستند إلى استثارة الجهد الذاتي، إلى حيث وضعها ضمن السؤال والاستيهاب المستند إلى فعل اللّه وتقديره وهباته، فالعبارة أشبه بعبارة: (وَاجعَلني مِن أوفَرِ عِبادِكَ عِنْدَكَ نَصيباً في كُلِّ خَيرٍ أنزَلتَهُ.. وَما أنتَ مُنزِلُهُ في كُلِّ سَنَةٍ مِن رَحمَةٍ تَنشُرُها وَعافيَةٍ تُلبِسُها..)[١] وهذا ما يشعر بانتقال المسألة في هذه الفقرة من الدعاء من طور البناء الروحي التوجيهي والتحفيزي والحثّ الذاتي، إلى طور الدّعم والمساندة النفسية واستقطاب الداعي قلبياً، وفي المنحى التفاعلي النفسي لا التوجيهي العقلي. كما أن مما يعطيها مثل هذا المعنى أيضاً تعبيره بـ (**أقربهم**): الدالة على تفاوت العباد في منازلهم من اللّه تعالى قرباً وبعداً.. وكذا الكلام في قوله: (**وَاَخَصِّهِمْ زُلْفَةً لَدَيْكَ**) وهي من (الإزدلاف) و(الاقتراب)، وقد جاء مثل هذا المعنى في مناجاة الإمام عليه السلام: (أن تُحَقَّقَ ظَنّي بِما أُؤَمِّلُهُ مِن جَزيلِ إكرامِكَ وَجَميلِ إنعامِكَ في القُربى مِنكَ والزُّلفى لَدَيكَ..)[٢] وأخصّهم من الاختصاص، وكلها تعبيرات تخرج الطلب السابق من دائرة الاستحقاق إلى حيث التفضّل.

وبالجملة فالعبارات تجري في سياق مكافحة اليأس والبعث في اتجاه الإلحاح بالظفر ونُجح المسألة بأية درجة وبأي نصيب (وكأن الدعاء أضرب عن الطلب السابق في طلبه المنافسة في الفضل، والتي يكون مرجعها إلى تأهل ولياقة ذاتية يحدوها العمل والسعي، إلى استيهاب الفضل منه تعالى على نحو المنّة والاجتباء على نحو ما تقدم)، خصوصاً عندما نلاحظ أن الدعاء هنا يعمد

---

(١) من دعاء (أبي حمزة الثمالي).

(٢) الصحيفة السجادية، مناجاة الراغبين.

إلى إبراز المسألة في سياق النظر إلى المجموع وجعله ضمن (مَن) يشملهم اللّه برحمته ويخلطه بهم.

ومما يؤكد المعنى السابق قوله بعدها: (**فَإِنَّهُ لا يُنالُ ذلِكَ إلاّ بِفَضْلِكَ**) فالكلام هنا على إخراج المسألة من دائرة الاستحقاق إلى ساحة الكرم والتفضل، فإن ما لم يكن يحصل عليه من خلال أمله ويقصر، في اعتقاده، عنه أو يعتقد بعدم إمكان وصوله إليه من جهة مؤهله، يضعه ضمن سؤال الرحمة والفضل، ومن شأن ذلك أن يعزز الطلب المذكور من جهة إمكانه، فهو في الواقع يمتصّ كل نواتج اليأس ومفرزاته.

ويجري على النهج المتقدم قوله أيضاً: (**وَجُدْ لي بِجُودِكَ وَاعْطِفْ عَلَيَّ بِمَجْدِكَ وَاحْفَظْني بِرَحْمَتِكَ**).. فإنها تعبيرات سلسلة تشعر الداعي باستماحة فضل اللّه تعالى من أوسع أبوابه، معرضة عن موقع الاستحقاق إلى موقع الفضل (**وَجُدْ لي بِجُودِكَ**) حيث ينهل الداعي من أقرب الطرق وصولاً إلى فضل اللّه تعالى، فهي أشبه بالقضايا التي قياساتها معها، فإن الجود الإلهي يعطي من غير نظرٍ إلى الاستحقاق والعدل، فـ (الْعَدْلُ يَضَعُ الأمُورَ مَوَاضِعَهَا، والْجُودُ يُخْرِجُهَا عَنْ جِهَتِهَا)[1]. كما أن قوله عليه السلام: (**وَاعْطِفْ عَلَيَّ بِمَجْدِكَ**) كسابقه، من حيث إخراجه من الاستحقاق إلى حيث الامتنان، فالنظر هنا لا من جهة الاستحقاق بل من جهة مجد اللّه تعالى وتعاليه عن مكافأة العبد على وفق استحقاقه أو مقابلتة بمقتضى ما يستوجبه حاله. ويؤيد ذلك ويؤكده أيضاً إردافه ذلك بقوله: (**وَاحْفَظْني بِرَحْمَتِكَ**) فهو طلب يتناسب مع عدم ثقة الداعي بحفظه لعهد اللّه تعالى والالتزام بميثاق التوبة من دون الالتجاء إلى اللّه تعالى ليحفظه بحفظ الرحمة دون أن يتردى في مهاوي السقوط والخسران.

ويدخل في ضمن هذا المعنى من الدّعم النفسي أيضاً قوله: (**وَاجْعَلْ لِسانى بِذِكْرِكَ لَهِجَاً وَقَلْبي بِحُبِّكَ مُتَيَّماً**) فهو يأتي في الظاهر في سياق تحويل الواجب

---

(١) نهج البلاغة، الحكمة (٤٢٧) فالجود يشمل بعطائه المستحق وغيره، أما العدل فإن النظر فيه إلى الاستحقاق فحسب.

المناط بالفرد والمطلوب منه تحقيقه، إلى سؤال للّه تعالى، وإيكاله أمر القلب إليه تعالى، وطلبه بأن يتألّف نفسه الشاردة وقلبه القاسي ومشاعره المتصلبة. وإن كان العبارة السابقة هي في الباطن أيضاً، ومن طريق غير مباشر، تتضمن وصاية بلزوم ذكره تعالى واستشعار حبّه، يشهد لذلك تقدم الجار والمجرور (**بِذِكْرِكَ**) و(**بِحُبِّكَ**) الدال على الاختصاص ومزيد العناية بهما.

والحاصل من ذلك كلّه أن المسألة تنتقل بالعبد إلى حالة الاستيهاب من اللّه تعالى لهذه المنزلة والمكانة، وتبتعد عمّا يفرضه الاستحقاق.. مما يقوي أن الدعاء يرصد لحالة شرود نفسي عن جوّ المسألة، وانغلاق على أهداف المنهج وفشل في مواكبة مساره؛ إمّا من جهة ما قد يتداخل الداعي من الشعور بالإحباط والعجز عن السير في هذا المنحى التكاملي، أو من جهة الشعور بالإخفاق وفقدان الأمل في استجابة الداعي النفسية لمجمل المعالجة النفسية التي يطرحها المنهج التربوي ككل.

وعليه فاتجاه الدعاء هنا إذاً، لانتشاله من الشعور بإخفاقه واستنقاذه من انتكاس حالته ويأسه من تحقيق مطلبه. ذلك، أن نفس هذا الشعور هو شعور مدمّر لمجمل الحالة الإيمانية، باعث على الإحباط وخيبة الأمل وما يتبع ذلك من هبوط في تقدير الذات والازراء[1] المرَضي بها.

كما يدخل ضمن المعنى السابق قوله أيضاً: (**وَمُنَّ عَلَيَّ بِحُسْنِ اِجابَتِكَ، وَاَقِلْني عَثْرَتي وَاغْفِرْ زَلَّتي، فَاِنَّكَ قَضَيْتَ عَلى عِبادِكَ بِعِبادَتِكَ، وَاَمَرْتَهُمْ بِدُعائِكَ، وَضَمِنْتَ لَهُمُ الْاِجابَةَ**) من جهة استكمال مشوار التكامل وامتصاص أي ردّة فعل للتنكّب عنه أو استثقاله، ويلفت النظر هنا طلبه بأن يمنّ عليه بحسن الإجابة (**وَمُنَّ عَلَيَّ بِحُسْنِ اِجابَتِكَ**)! وما أروعه من تعبير يناسب الوضع النفسي المشار إليه، والخيبة التي قد تعتريه من عودته خالي الوفاض لم يصب هدفه ولم يظفر بأمله، فهو يساير هذه الحالة من الإدبار أو استعظام

(١) الإزراء: الحطّ من قيمة الشيء والاحتقار له.

هذه الغاية (على أقل تقدير)، وكأنه يقول على لسان حاله: (اللهُمَّ إن لَم أكُن أهلاً أن أبلُغَ رَحمَتَكَ فَرَحمَتُكَ أهلٌ أن تَبلُغَني وَتَسَعَني)[١]، ثم لاحظ تعبيره بـ(**بِحُسْنِ اِجابَتِكَ**) ولم يقل: بإجابتك، وما أروعه من تعبير يناسب الحالة المذكورة في التشبث بأي درجة من درجات الإجابة، ونيل ما يمكن نيله من الفضل. ويشابه هذا المعنى ما جاء في دعاء آخر: (وَاَنِلْني حُسْنَ النَّظَرِ فيما شَكَوْتُ، وَاَذِقْني حَلاوَةَ الصُّنْعِ فيما سَاَلْتُ)[٢] تنبيهاً إلى أن عند اللّه تعالى من مذخور الإجابة ما لا يَظِنُّ به على عبده حتى مع عدم استحقاقه. وقد ورد في الروايات استحباب أن يسمح الداعي بيده على وجهه، لأن العبد إذا رفع كفّه إلى اللّه تعالى لم يرجعها حتى يضع فيها شيئاً من الفضل قلّ أم كثر (على ما يأتي). وهكذا نلاحظ أن السياق هنا سياق التعقيب على المسألة الكبرى بما يكملها من جهة عدم اليأس من إجابة اللّه تعالى والثّقة بما عنده، ووضع النفس في طور الإلحاح وعدم قطع الرجاء من رحمته، فهو أكرم من يردّه خائباً لم يُنله شيئاً من مسألته.

(**وَاَقِلْني عَثرَتي وَاغْفِرْ زَلَّتي**)، والإقالة: العفو والصفح وردّ الاعتبار له وإعادته إلى سابق عهده بعد عثاره الذي تسبب عن غفلته وتسرّعه وجهالته، وهو على نحو ما تقدم من استدراكه على الطلب السابق، وتعليمه أن لا يستعظم مسألته، ورجائه بصيرورته إلى حيث القرب منه تعالى، لمّا كان (جلّ اسمه) عوادّاً بالرحمة جواداً بالمغفرة؛ يقيل عثرة عبده ويجبر ضعفه، وقد جاء هذا المعنى في بعض الأدعية الأخرى، ومنها ما جاء في مناجاة الراغبين: (إلهِي إنْ كانَ قَلَّ زادِي فِي الْمَسِيرِ إلَيْكَ، فَلَقَدْ حَسُنَ ظَنِّي بِالتَّوَكُّلِ عَلَيْكَ، وَإنْ كَانَ جُرْمِي قَدْ أَخافَنِي مِنْ عُقُوبَتِكَ، فَإنَّ رَجآئِي قَدْ أَشْعَرَنِي بِالأَمْنِ مِنْ نِقْمَتِكَ.. وَإنْ أَوْحَشَ ما بَيْنِي وَبَيْنَكَ فَرْطُ الْعِصْيانِ وَالطُّغْيانِ، فَقَدْ آنَسَنِي بُشْرَى الْغُفْرانِ وَالرِّضْوانِ، أَسْأَلُكَ بِسُبُحاتِ وَجْهِكَ وَبِأَنْوارِ قُدْسِكَ، وَأَبْتَهِلُ إلَيْكَ بِعَوَاطِفِ رَحمَتِكَ

(١) مفاتيح الجنان، الشيخ عباس القمي، التعقيبات العامة.

(٢) الصحيفة السجادية، من دعائه عليه السلام في المهمات وفي الاستعاذة.

وَلَطائِفِ بِرِّكَ، أَنْ تُحَقِّقَ ظَنّي بِما أُؤَمِّلُهُ مِنْ جَزيلِ إكْرامِكَ، وَجَميلِ إنْعامِكَ فِي الْقُرْبى مِنْكَ، وَالزُّلْفى لَدَيْكَ، وَالتَّمَتُّعِ بِالنَّظَرِ إلَيْكَ..)[١].

كما أن هذا الطلب (ضمن استجلابه العبد في حالة انغلاقه وقساوة قلبه وعدم ظفره بأمنيته) يعمل على إعادة صياغة هذه الحالة من القساوة صياغة (مصغرة!) تصيّرها في جنب عظمة المسؤول تعالى بمقدار العثرة والزلة التي لا تتعاظم اللّه تعالى.

وكلا هاتين القراءتين لهذه الفقرة تؤيد ما ذكرناه من ذهاب الدعاء إلى كلا هذين الاتجاهين.

ثم هو يؤيد المعنى السابق بقوله: (**فَإِنَّكَ قَضَيْتَ عَلى عِبادِكَ بِعِبادَتِكَ وَاَمَرْتَهُمْ بِدُعائِكَ، وَضَمِنْتَ لَهُمُ الاْجابَةَ**) حيث يلفت نظر الداعي إلى أن الذهاب وراء هذا المعنى والتشبث بهذ الهدف، ليس خياراً له، إن شاء أخذ به وإن شاء تخلى عنه، بل هو فرض إلهي وقضاء حتمي وعهد إلزامي، تسانده رعاية اللّه تعالى في إيصال السائرين إليه وتكفّله برعاية المقبلين عليه وكفايته للمتوكلين عليه وإكرام الوافدين إليه بإجابة دعائهم وتحقيق أملهم. وقد جاء هذ المعنى في الرواية عن الإمام الرضا عليه السلام عندما سأله أبو نصر: كيف يرزق الجنين وأدعو فلا يستجاب لي؟ فقال: يا أحمد إياك والشيطان أن يكون له عليك سبيلاً حتى يقنّطك. ثم قال: أخبرني عنك لو أني قلت لك قولاً كنت تثق بي؟ قال: كيف لا وأنت حجة اللّه! فقال عليه السلام: فكن باللّه أوثق فإنك على موعد من اللّه عزوجل. أليس اللّه (تعالى) يقول: (وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ) وقال: (لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ)، وقال: (وَاللَّهُ يَعِدُكُم مَّغْفِرَةً مِّنْهُ وَفَضْلاً)، فكن باللّه أوثق منك بغيره ولا تجعلوا في أنفسكم إلا خيراً فإنه مغفور لكم)[٢].

(١) الصحيفة السجادية الكاملة، المناجاة الخامسة (مناجاة الراغبين).

(٢) شرح وتفسير دعاء كميل، الشيخ حسين مظاهري، ج١ (المقدمة).

ويتذكر القارئ أنّا قد ميّزنا في مقاطع الدعاء بين المقاطع التي تمثل خطاباً توجيهاً والأخرى التي تمثل خطاباً تفاعلياً، وقلنا أن الخطاب التوجيهي مصاغ للداعي نفسه وموجه إليه لإفهامه وتوجيهه ذهنياً، فهو خطاب من المعالج المفترض[١] إلى الداعي بغية وضعه ضمن إطار ذهني معين، أما التفاعلي فهو الدعاء الذي ينطلق من الداعي إلى ربه تعالى. وينطبق هذا المعنى على ما نحن فيه فإن المقطع الحالي يجمع بين الخطابين (التفاعلي والتوجيهي)، فهو من جهة يوجه الداعي ويرغبه في مسألته ويقطع حالة اليأس بإخراج الطلب مخرج الفضل والوعد بالإجابة، ويتلو ذلك مباشرة خطاب تفاعلي يمثل نفس الضراعة التي بنيت على المعاني التوجيهية السابقة، وهي الفقرة التالية..

(**فَاِلَيْكَ يا رَبِّ نَصَبْتُ وَجْهي وَاِلَيْكَ يا رَبِّ مَدَدْتُ يَدي، فَبِعِزَّتِكَ اسْتَجِبْ لي دُعائي وبَلِّغْني مُنايَ وَلا تقْطَعْ مِنْ فَضْلِكَ رَجائي**)، فقوله: (**فَاِلَيْكَ يا رَبِّ نَصَبْتُ وَجْهي..**) لوحظ فيهما التوجيه النفسي دون التوجيه المكاني، ومنه يعلم أن التوجّه في العبادة إلى جهة معينة ورفع اليدين نحو السماء والإشارة بالجوارح لم يلحظ فيها، بالطبع، اعتبار المكان للجهة المقصودة وتصوّر المعبود في ناحية محدودة، جلّ وتعالى عن ذلك، كيف وهو القائل: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾[٢]، وإنما المقصود استبطان الإشارات صياغةً نفسية للمشاعر وتضمّنها دلالة خفية وجدانية، فقد روي عن سعيد بن يسار عن أبي اللّه جعفر بن محمد الصادق عليه السلام أنه قال: (هكذا الرغبة (وأبان) باطن راحتيه إلى السماء، وهكذا الرهبة وجعل ظهر كفيه إلى السماء، وهكذا التضرع وحرّك أصابعه يميناً وشمالاً، وهكذا التبتّل يرفع أصابعه مرة ويضمها أخرى، وهكذا الابتهال ومدّ يده تلقاء وجهه، وقال: لا تبتّل حتى ترى (تجري) الدمعة، وفي حديث آخر: الاستكانة في الدعاء أن يضع يديه على منكبيه)[٣].

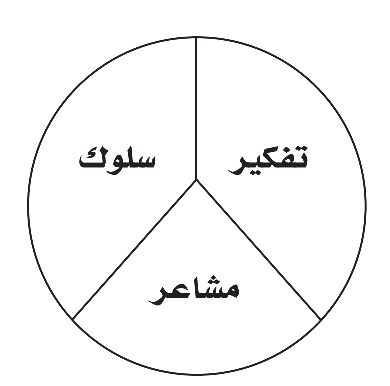
(١) وهو الخضر (الذي نسب إليه الدعاء) على ما تقدم الكلام فيه في (الجزء الأول من الكتاب).

(٢) البقرة، آية ١١٥.

(٣) عدة الداعي ونجاح الساعي، ابن فهد الحلي، ص ١٨٤.

قال الشيخ ابن فهد الحلي: (تنبيه: هذه الهيئات المذكورة إما لعلة لا نعلمها، أو لعل المراد ببسط كفيه في الرغبة كونه أقرب إلى حال الراغب في بسط آماله وحسن ظنه بأفضاله ورجائه لنواله، فالراغب يسأل بالآمال فيبسط كفيه لما يقع فيهما من الإحسان - والمراد في الرهبة بجعل ظهر الكفين إلى السماء كون العبد يقول بلسان الذلة والاحتقار لعالم الخفيات والأسرار: أنا ما أقدم على بسط كفي إليك وقد جعلت وجههما إلى الأرض ذلاً وخجلاً بين يديك... والمراد في التبتل برفع الأصابع مرة ووضعها أخرى بأن معنى التبتل الانقطاع فكأنه يقول بلسان حاله لمحقق رجائه وآماله: انقطعت إليك وحدك لما أنت أهله من الإلهية فيشير بأصبعه وحدها من دون الأصابع على سبيل الوحدانية.. الخ)[1].

والواقع أن ما استقربه (رحمه اللّه) هو الأصح، فهذه الهيئات السلوكية لها ارتباط بالصياغة المشاعرية خصوصاً عندما تترافق مع ما يحاكيها من المعاني اللفظية، وقد أوضحنا سابقاً ارتباط هذه الجهات الثلاث وتلازمها وفق نموذج (مرسيدس) الذي يمثل (النظرة الشمولية للإنسان)[2] والذي يصور العلاقة المتبادلة بين المشاعر والأفكار والسلوك على النحو التالي:



(١) نفس المصدر السابق.

(٢) تهذيب البرمجة اللغوية العصبية، د.ميثم سعيد السلمان، ص ٤٢، كذلك أنظر: العلاج النفسي المعرفي، مصدر سابق، ص٥٥.

حيث يقرر هذا النموذج حالة من التفاعل والعلاقة التبادلية ببن العناصر الثلاثة، فقد تقدم أن أي فكرة تطرق بالنا تثير فينا نحواً من المشاعر (فرح، استياء، لا مبالاة، كراهية، حزن.. الخ) وهذه المشاعر تؤثر على السلوك الجسمي: (انفراج الأسارير، دموع، ابتسام، مفرزات غدّية، شعور بتقلصات معينة، ألم في الرأس.. الخ) والعكس صحيح كذلك فالمشاعر تعطي أفكاراً معينة تؤثر على السلوك، فمثلاً موسيقى حزينة (مشاعر) تثير ذكرياتٍ وصوراً (أفكار) ينقبض لها القلب أو تدمع لها العين (سلوك)! والسلوك كما أنه يتأثر بالأفكار والمشاعر فإنه يؤثر فيهما أيضاً، فالشخص عندما تسيطر عليه مشاعر الحزن لا يستطيع ان يبتسم، وهو إن أجبر نفسه على التبسّم فستتغير مشاعره حالاً وتتغير تبعاً لذلك أفكاره! وهكذا فإن أفكاراً معينة تثير نوعاً مخصوصاً من المشاعر، والإنسان في حال تلبسه بتلك المشاعر يسلك على نحو خاص، لا يشبه سلوكه في حال استحضاره مشاعر أخرى مختلفة نوعاً، كما أن تلك المشاعر من شأنها أن تتبدل إذا تغيرت الأفكار التي أثارتها. والمعنى السابق يؤكد أن الدعاء عندما يجمع هنا بين استحضار السلوك والأفكار فإنه يريد أن يتغلب على لونٍ خاص من المشاعر ويغيرها.

ومن طريق التشجيع والمساندة بسلوك يناسب حالة الخضوع، تجده يطرح الأفكار الإقناعية بقوله: (**فَاِنَّكَ قَضَيْتَ عَلى عِبادِكَ بِعِبادَتِكَ، وَاَمَرْتَهُمْ بِدُعائِكَ، وَضَمِنْتَ لَهُمُ الْاَجابَةَ**) فلاحظ استخدم لفظ (**قَضَيْتَ.. اَمَرْتَ.. ضَمِنْتَ**) والتي توحي بالاضطرار والإلزام وترشد الداعي (من طريق غير مباشر) بأن الإعراض وعدم المبالاة ليس خياراً له، وإن شعر بالإحباط والقسوة ولم تطاوعه نفسه أو لم يقبل عليه بقلبه، بل هو أمر منوط بحكم اللّه تعالى وقضائه على عباده بعبادته ودعائه، وقد جاء في الأثر: (فَسَمَّيْتَ دُعاءَكَ عِبادَةً، وَتَرْكَهُ اسْتِكْباراً، وَتَوَعَّدْتَ عَلى تَرْكِهِ دُخُولَ جَهَنَّمَ داخِرينَ)[1].

(١) الصحيفة السجادية، من دعاء وداع شهر رمضان. وسيأتي قريباً أن هذا المعنى من معالجة الشعور بالإحباط، هو أيضاً مما يدخل في إعادة صياغة الموقف النفسي من مجمل المعالجة والتي يختم بها الدعاء منهجه التربوي.

ثم هو يردف المعنى المتقدم بسلوك إخضاعي تفاعلي بقوله (**فَإِلَيْكَ يا رَبِّ نَصَبْتُ وَجْهي وَإِلَيْكَ يا رَبِّ مَدَدْتُ يَدي، فَبِعِزَّتِكَ اسْتَجِبْ لي دُعائي وبَلِّغْني مُنايَ وَلا تقْطَعْ مِنْ فَضْلِكَ رَجائي**)، واستخدام لفظ (**بعزتك**) دون (رحمتك) أو (كرمك)، يدل على وعي الدعاء لحالة التقهقر النفسي والإحباط المعنوي التي تستدعي الاستعانة بعزة اللّه (التي لا يقوم لها شيء)[١]، ثم إن إردافه ذلك بقوله: (**وبَلِّغْني مُنايَ**) فهو على ما يحمل من الإيجاز والإبهام[٢] في الطلب، ربّما عُدّ دليلاً على أن الداعي يعيش في هذه المرحلة حالة من التصلّب الروحي أو استعظام الأمر واستبعاد الظفر بمناه، الأمر الذي يتطلب المساندة النفسية من جهة استخدام كل أساليب الحفز النفسي للإقبال على اللّه تعالى ومقاومة الضجر والفشل.

وإذا لاحظنا قوله مباشرة: (**وَلا تقْطَعْ مِنْ فَضْلِكَ رَجائي**) نجد أن استخدام لفظ (القطع) هنا أبلغ وأفعل نفسياً، خصوصاً عندما يقرنه إلى الفضل، فالتعبير يغري بالإقبال على المسألة، من جهة تصوير أن المسؤول تعالى فضله كبير وكرمه عميم.. فكيف يردّ عبده بالقطيعة والحرمان مع رجائه العظيم وأمله الكبير، وهو الذي قضى على عباده بعبادته وسمّى دعائه عبادة وأمرهم بسؤاله فقال: ﴿وَسْـَٔلُوا۟ ٱللَّهَ مِن فَضْلِهِۦٓ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمًا﴾[٣]، فكيف (والحال هذه) يرجع صفر اليدين خالي الوفاض. ومثل هذا المعنى من التأميل والتشجيع والحثّ ما ورد من الندب في بعض الروايات بمسح الداعي يديه على وجهه بعد دعائه معللة ذلك بأنه تعالى لا يرجع عبده بعد دعائه دون أن يضع فيها شيئاً من الفضل فقد روي عن أبي عبد اللّه عليه السلام قال: (مَا أبرزَ عَبدٌ يَدَه إلى اللّهِ العَزيزِ الجبّارِ إلا استحى اللّهُ عزّ وجلّ أنْ يَردّها

---

(١) وقد تقدم منّا في أول الدعاء، أن من بين أهداف الدعاء في سوق فقرات الثناء على اللّه تعالى هو إرساء أسس المعالجة التربوية وتأسيس المفاهيم التوحيدية الدخيلة في العملية التغييرية.

(٢) بل إن نفس التعبير بـ(**بلغني مناي**) تعبير فني يدمج فيه الكلمات في بعضها على نحو ما تقدم من قوله: (**وذاق طعم**)!

(٣) سورة النساء، آية ٣٢.

صِفْراً حتى يجعَلَ فيها مِن فَضلِ رَحمتِهِ مَا يَشاء، فَإذا دَعَا أحدُكم فلا يَردّ يَدَه حتى يمسَحَ عَلى وَجْهِهِ ورأسِه)[1].

ولذا يجدر بنا أن نعود ونؤكد بأن تكرار المسألة وإعادة صياغة الطموح (على وفق ما تقدم) ليس تكراراً لا طائل تحته ولا فائدة من ورائه، بل هو يدخل في صلب المنهج التربوي وفي الصميم من العملية العلاجية، ذلك أن استهداف الدعاء لشريحة المؤمنين في الجملة (مطيعهم وعاصيهم) مع تنوّع أذواقهم النفسية واختلاف استعدادهم الروحي وصلاحهم الإيماني، يستلزم العلم بأنهم ليسوا على حال واحدة من الاستعداد لتقبل الارتقاء والسموّ الروحي؛ فإن منهم من لا يتجاوب ولا يتناغم مع هذا التصعيد في الحركة الروحية؛ فما يعيشه من القسوة والجمود والبعد عن اللّه تعالى وتقهقر حالته الإيمانية تجعل نصيبه من الإصلاح الروحي وتجوابه مع الحالة الوجدانية قليلاً جداً، وهنا يأتي دور التأكيد والتكرار؛ من جهة أن التكرار في الطلب والإلحاح به والمعاودة عليه يخلّف أثراً بيناً ويحدث تجاوباً عميقاً من شأنه تصعيد الحركة الروحية وتكريس الأهداف الإيمانية جرّاء الإشعار بمعية اللّه تعالى ولطفه وقربه ورحمته، فلا بدّ إذاً أن يتحقق شيء من طموحه ويتنجز شيء من أمله، فهو إن لم يرقَ إلى مستوى الطموح المذكور، إلا أنه لا بد أن يتحفظ على أصل المطلب (من التوبة والإنابة) على الأقل.

وهو هنا يعود ليؤكد على مساندته وشدّ أزره (**وَاكْفِني شَرَّ الْجِنِّ وَالاْنْسِ مِنْ اَعْدائي**) ويلفته إلى ما يستقبله من تحديات فعلية تتطلب منه الحذر من أعدائه الذي يتربصون بمستقبله الإيماني ويرومون الإجهاز[2] على مشروعه الروحي، فحيثما (يزداد وعيك بما أنت قادر على أن تكونه، سوف يكون هناك

---

(١) بحار الأنوار، العلامة المجلسي، ج٨٢، ص ١٩٨، وعقّب على ذلك بالقول: والحديث بظاهره منصرف في الدعاء غير القنوت وفقاً لما جاء في بعض الروايات من أن (ردّ اليدين من القنوت على الرأس والوجه غير جائز في الفرائض) وقال: والذي عليه العمل فيه إذا رفع يده في قنوت الفريضة وفرغ من الدعاء أن يرد بطن راحتيه مع صدره تلقاء ركبتيه على تمهل ويكبر ويركع (أنظر المصدر المذكور).

(٢) أجهز عليه: أعد له عدة الفتك والقضاء عليه.

أفراد يشعرون بالخوف والألم ويحاولون أن يصدّوك. فمن المخيف والمؤلم للغاية بالنسبة للكثيرين من الناس أن يعيشوا وسط أشخاص يحققون النجاح في حياتهم على العكس منهم. والطريقة التي يتعامل بها معظم الناس مع هذا هي أن يحاولوا إنزال الآخرين إلى مستوى تفكيرهم السلبي. وهؤلاء الناس يمكن أن نطلق عليهم أصحاب التأثير السلبي على الآخرين. وهذه النوعية من البشر موجودة في كل مكان، وهم يسعون بكل جهد كي يستحوذوا ولو على ركنٍ ولو ضئيل في عقلك. هم يحبون أن يزرعوا بذورهم السلبية في عقلك ويشاهدونها وهي تنمو، إلى أن تصبح في نهاية الأمر مثلهم. وسلوكياتهم المدمرة للذات تتفشى مثلما يتفشى المرض المعدي)[١]!، وقد تقدم منا عن بعض أصحاب السير والسلوك منبّهاً على هذه العقبة بقوله: (ما أن يضع السالك القدم الأولى في ميدان المجاهدة حتى تنصبّ عليه الحوادث الشديدة والبلاءات من جانب النفس والمعارف، أولئك الذي لا يتّبعون سوى هوى النفس والرغبات والاجتماعية، يعاتبونه ويوبّخونه، فيسعون بكل وسيلة ممكنة أن يحرفوا السالك المبتدئ، موجّهين له سياط اللوم والتوبيخ لإمالته عن الطريق)[٢]. وتمثل هذه الحالة من المواجهة مع معوقات المحيط ومثبطاته سنة حياتية عامة! وإلى نحو هذا المعنى من الأجواء الفاسدة في صراعها مع القيم الإيمانية يشير القرآن الكريم أيضاً بقوله: ﴿وَٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يَتُوبَ عَلَيۡكُمۡ وَيُرِيدُ ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلشَّهَوَٰتِ أَن تَمِيلُواْ مَيۡلًا عَظِيمًا﴾[٣].

ولا يفرق في ذلك بين أعداء هذا الطموح من الإنس (كما سبق) أو من شياطين الجن والشيطان الحقيقي الذي يتربص بابن آدم، لا يفتر عن غوايته ولا ينقطع طمعه في صدّه عن سبيل هدايته كما حكى عنه القرآن الكريم بقوله: ﴿لَأَقۡعُدَنَّ لَهُمۡ صِرَٰطَكَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ * ثُمَّ لَأٓتِيَنَّهُم مِّنۢ بَيۡنِ أَيۡدِيهِمۡ وَمِنۡ خَلۡفِهِمۡ وَعَنۡ أَيۡمَٰنِهِمۡ وَعَن شَمَآئِلِهِمۡۖ

(١) ما وراء التفكير الإيجابي، د. روبرت أنتوني، ص ١٤٦.
(٢) رسالة لبّ اللّباب في سير وسلوك أولي الألباب، آية اللّه الحاج محمد حسين الطهراني، ص ١٠١.
(٣) سورة النساء، آية ٢٧.

وَلَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَٰكِرِينَ ﴾[١] في تصويرٍ لمبلغ الحرص على الإغواء وعدم اليأس من الإضلال[٢].



(١) سورة الأعراف، آية (١٦-١٧)

(٢) وللسيد العلامة صاحب الميزان كلام جميل في هذا التصوير للمحاولات الشيطانية، حيث يرى أن هذه الجهات المذكورة لم يؤخذ فيه الجهات الحقيقية المحسوسة بل الجهات المعنوية، قال: (وقوله: «ثم لآتينهم من بين أيديهم ومن خلفهم وعن أيمانهم وعن شمائلهم «بيان لما يصنعه بهم وقد كمن لهم قاعدا على الصراط المستقيم، وهو أنه يأتيهم من كل جانب من جوانبهم الأربعة. وإذ كان الصراط المستقيم الذي كمن لهم قاعداً عليه أمراً معنويا كانت الجهات التي يأتيهم منها معنوية لا حسية والذي يستأنس من كلامه تعالى لتشخيص المراد بهذه الجهاد كقوله تعالى: «يعدهم ويمنيهم وما يعدهم الشيطان إلا غرورا «النساء: ١٢٠، وقوله: «إِنَّمَا ذَلِكُمُ الشَّيْطَانُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءهُ» آل عمران: ١٧٥ وقوله: «وَلاَ تَتَّبِعُواْ خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ «البقرة: ١٦٨، وقوله: «الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُم بِالْفَحْشَاء» البقرة: ٢٦٨ إلى غير ذلك من الآيات الكثيرة هو أن المراد مما بين أيديهم ما يستقبلهم من الحوادث أيام حياتهم مما يتعلق به الآمال والاماني من الامور التي تهواه النفوس وتستلذه الطباع، ومما يكرهه الانسان ويخاف نزوله به كالفقر يخاف منه لو أنفق المال في سبيل اللّه أو ذم الناس ولومهم لو ورد سبيلا من سبل الخير والثواب. والمراد بخلفهم ناحية الأولاد والأعقاب فللإنسان فيمن يخلفه بعده من الأولاد آمال وأماني ومخاوف ومكاره فإنه يخيّل إليه أنه يبقى ببقائهم فيسرّه ما يسرهم ويسوءه ما يسوؤهم فيجمع المال من حلاله وحرامه لأجلهم، ويعدّ لهم ما استطاع من قوة فيهلك نفسه في سبيل حياتهم. والمراد باليمين وهو الجانب القوي الميمون من الانسان ناحية سعادتهم وهو الدين وإتيانه من جانب اليمين أن يزين لهم المبالغة في بعض الأمور الدينية، والتكلف بما لم يأمرهم به اللّه وهو الذي يسميه اللّه تعالى باتباع خطوات الشيطان. والمراد بالشمال خلاف اليمين، وإتيانه منه أن يزين لهم الفحشاء والمنكر ويدعوهم إلى ارتكاب المعاصي واقتراف الذنوب واتباع الاهواء)، أنظر: الميزان في تفسير القرآن، ج٨، ص٣١.

المرحلة الثانية:

الدعم النفسي

الخطوة الثانية: الخاتمة (التوصيات والإرشادات)

(يا سَريعَ الرِّضا اِغْفِرْ لِمَنْ لا يَمْلِكُ إلاّ الدُّعاءَ فَإِنَّكَ فَعّالٌ لِما تَشاءُ، يا مَنِ اسْمُهُ دَواءٌ وَذِكْرُهُ شِفاءٌ وَطاعَتُهُ غِنىً، اِرْحَمْ مَنْ رَأْسُ مالِهِ الرَّجاءُ وَسِلاحُهُ الْبُكاءُ، يا سابِغَ النِّعَمِ، يا دافِعَ النِّقَمِ، يا نُورَ الْمُسْتَوْحِشينَ فِي الظُّلَمِ، يا عالِماً لا يُعَلَّمُ، صَلِّ عَلى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ وَافْعَلْ بي ما اَنْتَ اَهْلُهُ وَصَلَّى اللّهُ عَلى رَسُولِهِ وَالاْئِمَّةِ الْمَيامينَ مِنْ آلِهِ (اَهْلِهِ) وَسَلَّمَ تَسْليماً كَثيراً).

هذه هي المرحلة الثانية من (الدّعم النفسي) والتي تتمثل في وصل المعالجة السابقة بجملة من الفقرات التي ينهي بها الدعاء جلسته العلاجية! ولهذا فهي ليست منفصلة عمّا سبقها، وإنما هي تأتي في امتدادها وفي طول أهدافها، فهو بعد أن عمل على مساندة الطور الارتقائي والطموح الإيماني الذي وجّه الداعي إليه، وتلافي القصور والإخفاق الذي يلحق بالمعالجة جرّاء عجزه عن مواكبة المنهج التربوي (على ماتقدم بيانه) وصل كل ذلك بفقرات ختامية، تتّخذ فيما يبدو، شكل التوصيات من جهة والإرشاد من جهة أخرى، التوصيات للفئة التي استطاع المنهج التربوي تطويعها قلبياً وتقويمها نفسياً للاستجابة لخطته المرسومة وأهدافه المتوخاة، والإرشاد للفريق الآخر الذي استعصى على محاولة التطويع المذكورة والتقويم المنشود. والكلام في هذه الخاتمة يتناول كلا الفئتين المذكوريتين.

وما يرومه الدعاء هنا من الفريق الأول هو تعزيز استقامته التي حققّها وثباته عليها من خلال التذكير بجملة من التوصيات الختامية. إلى جانب أمر آخر أهم، يختصّ بالفريق الآخر الذي بآء بالخيبة من دون أن يحقق شيئاً بعد هذا المشوار الطويل من الطلب والضراعة واستعصت نفسه على كل محاولة للتطويع والاستمالة ناحية التوبة، من أجل يمتصّ نواتج هذا الإخفاق ويتلافى آثاره، ويَصْدر بختام حسن وحالة مستقرة وثقة عالية ونفس راضية ينهي بها جلسة الدعاء، وعبارات رقيقة ومعاني مشجعة من شأنها مساندة الحالة النفسية عبر إرشادات مبطنة وتوجيه غير مباشر يمثل البلسم الشافي لمجمل ما قد تخلِّفه المعالجة السابقة من ندوب نفسية وآثار جانبية.

هذان جانبان، يبدو لدى التأمل قصد الدعاء لمعالجتهما وتوجهه نحوهما، نحاول هنا أن نسلط الضوء عليهما. لكننا وقبل ذلك نلفت النظر إلى ملحظ مهم هنا وهو أننا قد تقدم منّا مراراً أن من أهم خصائص الدعاء أنه يستهدف بمعالجته طيفاً متعدد الدرجة وشريحة واسعة من المخاطبين، ولهذا فقولنا أن الكلام في هذه الخاتمة موجه إلى فئتين: التي ظفرت بتحقيق أهداف المنهج والأخرى التي لم يكتب لها ذلك، هو من التعبير والتقسيم الذي نروم به تبسيط الفكرة، وإلا فالناس في إقبالها على اللّه تعالى ونجاحها في الأوبة إليه وحظها في الإقبال عليه درجات متفاوتة بحسب استعدادها القلبي ونشاطها الروحي وتقبلها النفسي، وقد جاء عن أمير المؤمنين عليه السلام: (إِنَّ هَذِهِ الْقُلُوبَ أَوْعِيَةٌ فَخَيْرُهَا أَوْعَاهَا). وعليه، فلا يمتنع أن تكون الجماعة الإيمانية بطيفها العريض هي في الواقع مصبّ هذه التوصيات والإرشادات (في وقت واحد) كما سنحاول تقريب هذه الفكرة وتحليل النص من خلالها هنا.

وبالجملة فإن المقطع الحالي يأتي في سياق التأكيد على المطلب الأساس في الإنابة وطلب القرب الإلهي، إلى جانب تلافي الآثار التي تخلفها خيبة الأمل من قسوة القلب عن الميل نحو التوبة وتصلب النفس وعدم جنوحها

للإنابة بعد هذه المحاولة الطويلة التي كان يفترض فيها أن تؤثر قليلاً أو كثيراً في هذا المنحى، الأمر الذي لاشكّ يترك آثاراً مدمرة على النفس.

إلا أن النظر هنا في مخلفات هذه المعالجة وأعقابها إلى جهتين وبعدين (عام وخاص) يمثلان أهم المعاناة التي تتصل بوضعه الختامي..

ويتمثل الأول فيما قد تحمله النفس من فكرة عن **الموقف العلاجي** ككل، والذي يتمثل في مقاومة النفس وتحميلها على الاستجابة لنداء التوبة وتألفها لطلب الاستقامة، وما يتطلبه ذلك من مواجهة ومكاشفة تلتقي مع الزوايا الحادّة من النفس، وتسلّيط الضوء على المناطق المظلمة فيها، وإثارة الخبرات المستكرهة والجوانب الحساسة المتصلة بها[١]. أما المشكلة الثانية فتتمثل في **الموقف من الذات** من جهة خيبة الأمل التي قد تعتري الداعي وتشعره بالقصور الذاتي عن الاستجابة للتوبة وتطويعه للإنابة وإخفاقه نفسياً عن مسايرة المنهج في طموحه الذي يرسمه والتطلع الذي يأمله، الأمر قد يفتح ثغرة للشيطان لصدّه عن أي محاولة لاحقة للاستدراك والإصلاح.

ولا عجب بعد ذلك أن ترتدّ على أعقابها ويترصّدها الشيطان بمكره وينصب لها مكائده ليعديها بدائه ويستفزها بندائه لمّا كانت (مَصْيَدَةُ إِبْلِيسَ الْعُظْمَى، وَمَكِيدَتهُ الْكُبرَى، الَّتِي تُسَاوِرُ قلُوبَ الرِّجَالِ مُسَاوَرَةَ السُّمُومِ الْقَاتِلَةِ، فَمَا تُكْدِي أَبَداً، وَلاَ تُشْوِي أَحَداً، لاَ عَالِماً لِعِلْمِهِ، وَلاَ مُقِلاًّ في طِمْرِهِ)

وهو أمام هذا وذاك يأتي من أجل أن يكوّن انطباعاً جيداً عن هذه

---

(١) وقد يبدو في هذا الشرح والتنظير شيء من المبالغة، لكننا لو لاحظنا حرص الدعاء على استدعاء الخضوع وتلطّفه في تحصيل الاعتراف، وسلوكه لذلك طرقاً ومسارات معقدة داخل دهاليز النفس، وتجنبه الاحتكاك بزواياها الحرجة وحذره من التقائه بجوانبها الحساسة لاقتنعنا بأن هذا المعنى مبرر جداً. وإذا كان الدعاء يقارب في منهجه التربوي العلاجي (المقاربة المتمزكزة حول العميل)، كما تقدم منّا فيما سبق، فإنه، ووفقاً لهذه المقاربة، (يحاول أن يفهم ما يسعى العميل (طالب العلاج) إلى التعبير عنه من وجهة نظر العميل نفسه، ثم يبلغ في مرحلة ثانية ما فهمه إلى العميل نفسه، إنها تقنية المرآة.. (و) بهذه الطريقة يساعد العميل في أن يتوصل إلى تعبير أدق وأكثر عمقاً لمشاعره)، أنظر: أضواء على المعالجة النفسية، د. فيصل عباس، ص ٢٥٢. نهج البلاغة، الخطبة القاصعة.

المكاشفة الذاتية والمصارحة النفسية بما من شأنه لجم هذه الآثار وتلافي هذه المشكلات، كما أنه يقف مع الداعي في خندق المواجهة لمثل هذه التداعيات وقفة تجبر هذا الكسر وتوصد باب الحيرة وتقوي هذا الضعف وتمنع الهزيمة.

ففيما يتصل بالموقف العلاجي: فإن توقع مفرزات سلبية وردود فعل من جانب النفس بعد هذه المسيرة الطويلة من التذلل وطلب المغفرة أمر وارد بعد أن خاضت النفس معركة الاستظهار على ذاتها وتحصيل الاعتراف منها وتذكيرها بواقعها السيئ، مما قد يجابه في النهاية بجدار الكبرياء وعناد الذات الذي يصدّ كل محاولة للتخطي والاقتحام.

وقد أوضحنا فيما سبق أن الدعاء يواجه مثل هذه الحالة بطرح الأفكار الإقناعية بقوله: (**فَإِنَّكَ قَضَيْتَ عَلى عِبادِكَ بِعِبادَتِكَ، وَاَمَرْتَهُمْ بِدُعائِكَ، وَضَمِنْتَ لَهُمُ الاْجابَةَ**) فلاحظ استخدم لفظ (**قَضَيْتَ.. اَمَرْتَ.. ضَمِنْتَ**) والتي توحي بالاضطرار والإلزام وترشد الداعي (من طريق غير مباشر) بأن الإعراض وعدم المبالاة ليس خياراً له وإن شعر بالإحباط والقسوة ولم تطاوعه نفسه أولم يقبل عليه بقلبه، مما يدلل على أن الداعي يعيش في هذه المرحلة حالة من التصلّب الروحي إزاء المعالجة المذكورة.

أما المشكلة الثانية فتتمثل في **الموقف من الذات** من جهة خيبة الأمل التي قد تعتري الداعي وتشعره بالقصور الذاتي عن الاستجابة للتوبة وتطويعه للإنابة، وإخفاقه نفسياً عن مسايرة المنهج في طموحه الذي يرسمه والتطلع الذي يأمله، الأمر قد يفتح ثغرة للشيطان لصدّه عن أي محاولة لاحقة للاستدراك والإصلاح.

وقوله: (**يا سَريعَ الرِّضا اِغْفِرْ لِمَنْ لا يَمْلِكُ إلاّ الدُّعاءَ فَاِنَّكَ فَعّالٌ لِما تَشاءُ..**) يلتئم مع المساندة المذكورة ويتوافق مع ما نقوله من التأكيد على الطلب المذكور وتلافي أي قصور يعتريه، إلى جانب رعاية الشريحة التي حُرمت من الإقبال وعجزت عن تحقيق متطلبات التوبة وما زالت تعيش حالة اليأس

والإبلاس، لتوجيهها بتدارك ما فات، فتعبير **(يا سَريعَ الرِّضا)** مشعر بإغراء الداعي ودفعه للاستدراك على ما فات، فإنه إن فاته الظفر بمراده ونيل مأموله من جهة عجز روحه وقساوة قلبه وتصلب نفسه، فإن هاهنا طريقاً أسرع وسبيلاً أبلغ يقربه من ربه ويختصر المسافة عليه معلق على المشيئة الإلهية فحسب، ومشيئته تعالى معلقة على رضاه، ورضاه سريع ووسائله لا يخيب، فهو العوّاد بالصفح المليئ بالكرم المنان بالعفو الوهاب للمغفرة، ولذا فإن الراحل إليه (قريب المسافة). فقوله: **(فَإنَّكَ فَعّالٌ لِما تَشاءُ)** قد يفهم من ظاهره تحكم الإرادة الإلهية وسيرها على غير ما قانونٍ يحكم الصفح ويقنن العفو، وهو معنى، بالطبع، لا يريد الدعاء أن يكرّسه في الذهن باعتبار أن المشيئة الإلهية حيثما وردت فهي محكومة للحكمة ومقتضيات توفر الشرائط وعناصر الأهلية، فإن مثل قوله تعالى: ﴿فَيَغْفِرُ لِمَن يَشَآءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَآءُ﴾[1] يجب أن لا يفهم منها الإرادة الجزافية والمشيئة الاعتباطية التي لا ضابط لها ولا قانون يحكمها، بل المشيئة مرتبطة في الواقع بتوفر الأرضية الصالحة لتحقّقها. لكن الكلام هنا يجري في سياق تحفيزي لنيل رضا اللّه تعالى من باب رحمته، ففيه إغراء للعبد على التوسل لربه والتملق لكرمه والطمع في صفحه، وربما ناسب هذا المقطع أكثر ما يأتي من قوله: (وافعل بي ما أنت أهله) على ما يأتي بيانه.

وتعبيره بـ**(فعّال)** تعبير بليغ من حيث تضمنه تسريع توبة العبد والرضا عنه، فإنه لو عبّر بـ(تفعل ما تشاء) أو (الفاعل لما تشاء) لأبقى الأمر معلّقاً من حيث تنجّز التوبة بعد الرضا، وفاعلية الرضا الإلهي، على العبد.. بمعنى أن ما يبدو من هذا المقطع أنه يريد أن يخضع الداعي ويستردّه رداً سريعاً فيه من الاستعطاف والرفق مالا يخفى، ويشعره بأن رضا اللّه تعالى حاضر عند عودته وندمه، وهو تعالى عوّاد على عبده سريع في رضاه عليه مادام العبد مقبلاً بكلّه عليه تعالى، متنجّزٌ (للصّفحِ عمّن أحسنَ به ظناً) كما جاء في وصية الإمام عليه السلام لولد الإمام الحسن الزكي (صلوات اللّه عليهما): (وَلَمْ يُلْجِئْكَ إِلَى مَنْ يَشْفَعُ

(١) سورة البقرة، آية ٢٨٤.

لَكَ إِلَيْهِ، وَلَمْ يَمْنعْكَ إِنْ أَسَأْتَ مِنَ التوْبَةِ، وَلَمْ يُعَاجِلْكَ بَالنِّقْمَةِ، وَلَمْ يُعَيِّرْكَ بِالأنَابَةِ، وَلَمْ يفْضَحْكَ حَيْثُ الْفَضِيحَةُ [بِكَ أَوْلَى]، وَلَمْ يُشدِّدْ عَلَيْكَ فِي قبُولِ الأنَابَةِ، وَلَمْ يناقِشْكَ بِالْجَرِيمَةِ، وَلَمْ يؤْيِسْكَ مِنَ الرَّحْمَةِ، بَلْ جَعَلَ نزُوعَكَ عَنِ الذَّنْبِ حَسَنةً، وَحَسَبَ سَيِّئَتَكَ وَاحِدَةً، وَحَسَبَ حَسَنتكَ عَشْراً، وَفَتحَ لَكَ بَابَ الْمَتَابِ، فَإِذَا نَادَيتَهُ سَمِعَ نِدَاكَ، وَإِذَا نَاجيتَهُ عَلِمَ نَجْوَاكَ..)[1]. وهذا المعنى إن لم يكن هو بنفسه علاجاً لحالته فهو على الأقل يمسح الآثار المدمرة لخيبة الرجاء والإحساس بالشقاء واسوداد الأفق في وجهه، وإيقاف الآثار المدمرة للإحباط والشعور بالتقهقر. فإذا كانت المعالجة التربوية لم تؤت ثمارها فيجب أن لا تكون مصدر انتكاسات أخرى.

وعليه، فالتركيز في قوله: (يا سَريعَ الرِّضا) يرمي، فيما يظهر لدى التأمل، إلى التأكيد على نجح التوبة إلى جانب تلافي الإحباط النفسي الموغل في العمق، من طريق توجيه الذهن وإعادة تأطير معنى من الإخفاق والنحو به جهة القول: بأن قطع الأشواط الطويلة في المناجاة والدعاء ليس شرطاً في استيهاب عفو اللّه تعالى وتحصيل رضاه، فهو يرضى من عبده إن أقبل بصدق الإخلاص والأوبة عليه وتمحّض بحقيقة الندم والتوبة إليه. ومعنى هذا أن الدعاء يريد أن يستثمر حالة الإحباط بدل أن تتحول إلى عائق في طريق الإصلاح وذلك من طريق التنبيه على أن الكرم الإلهي يتغمد كل ذلك. ونحو هذا المعنى ما جاء في دعاء آخر: (اَللَّهُمَّ إِنْ تَشَأْ تَعْفُ عَنَّا فَبِفَضْلِكَ وَإِنْ تَشَأْ تُعَذِّبْنَا فَبِعَدْلِكَ، فسَهِّلْ لَنَا عَفْوَكَ بِمَنِّكَ وَأَجِرْنَا مِنْ عَذَابِكَ بِتَجَاوُزِكَ فَإِنَّهُ لاَ طَاقَةَ لَنَا بِعَدْلِكَ وَلاَ نَجَاةَ لِأَحَدٍ مِنَّا دُونَ عَفْوِكَ، يَا غَنِيَّ الْأَغْنِيَاءِ هَا نَحْنُ عِبادُكَ بَيْنَ يَدَيْكَ وَأَنَا أَفْقَرُ الْفُقَرَاءِ إِلَيْكَ، فَاجْبُرْ فَاقَتَنَا بِوُسْعِكَ وَلاَ تَقْطَعْ رَجَاءَنَا بِمَنْعِكَ فتَكُونَ قَدْ أَشْقَيْتَ مَنِ اسْتَسْعَدَ بِكَ وَ حَرَمْتَ مَنِ اسْتَرْفَدَ فَضْلَكَ، فَإِلَى مَنْ حِينَئِذٍ مُنْقَلَبُنَا عَنْكَ وَ إِلَى أَيْنَ مَذْهَبُنَا عَنْ بَابِكَ، سُبْحَانَكَ نَحْنُ الْمُضْطَرُّونَ الَّذِينَ أَوْجَبْتَ إِجَابَتَهُمْ وَأَهْلُ السُّوءِ الَّذِينَ وَعَدْتَ الْكَشْفَ عَنْهُمْ، وَأَشْبَهُ الْأَشْيَاءِ بِمَشِيَّتِكَ وَأَوْلَى الْأُمُورِ بِكَ فِي عَظَمَتِكَ

(١) نهج البلاغة، باب المختار من كتبه عليه السلام، الكتاب (٣١).

رَحْمَةُ مَنِ اسْتَرْحَمَكَ وَ غَوْثُ مَنِ اسْتَغَاثَ بِكَ فَارْحَمْ تَضَرُّعَنَا إِلَيْكَ وَ أَغْنِنَا إِذْ طَرَحْنَا أَنْفُسَنَا بَيْنَ يَدَيْكَ..)[١]. وهكذا فقد ينال الداعي بطلبه ما لا يستطيع نيله بعمله، وقد جاء في الرواية عن النبي الأعظم صلى اللّه عليه وآله: (يَدخلُ الجنةَ رَجُلان كَانا يَعْمَلان عَمَلاً وَاحداً فيرى أحدُهما صَاحبَه فوْقهَ، فَيقولُ: يا ربّ بما أعطيْتَه وَكانَ عَمَلُنا واحداً؟ فيقولُ اللّهُ تباركَ وتعالى: سَألني وَلمْ تَسْألني، ثمّ قَالَ: سَلوا اللّهَ وَأجْزلِوا فإنه لا يتعاظَمُه شئٌ)[٢]. والدعاء (من هذه الجهة أيضاً) يلزم العبد من طريق غير مباشر، ويسلّط عليه ضغطاً أدبياً من جهة إشعاره بالمسؤولية عن تحسّس وضعه الروحي، وأن جزءً من مسؤولية الإخفاق في استثمار هذا المنهج والظفر بالتوبة يتحمله هو، فهو إن فاتته التوبة من جهة الإدبار والقسوة فينبغي أن لا تفوته من جهة التضرع والمسألة.

كما أن الكلام السابق فيه استحثاث كذلك لاستشعار عظم ما فاته من الحظ وفداحة ما ألمّ به من الخطب، وتنبيهه بأن لا يكون حصول أمر الآخرة عنده أو فوته سيّان، أو أن يكون خضوع قلبه وظفره بمراده والإبلاس متشابهان! وكأن الأمر لا يعنيه من جهة حصوله أو فوته، والظفر به أو خسرانه، وإلى هذا المعنى يشير الإمام في إحدى روائعه: (مَا بَالُكُمْ تَفْرَحُونَ بِالْيَسِيرَ مِنَ الدُّنْيَا تُدْرِكُونَهُ، وَلاَ يَحْزُنُكُمُ الْكَثِيرُ مِنَ الاخِرَةِ تُحْرَمُونَهُ! وَيُقْلِقُكُمُ الْيَسِيرُ مِنَ الدُّنْيَا يَفُوتُكُمْ، حَتَّى يَتَبَيَّنَ ذلِكَ فِي وُجُوهِكُمْ، وَقَلَّةِ صَبْرِكُمْ عَمَّا زُوِيَ مِنْهَا عَنْكُمْ! كَأَنَّهَا دَارُ مُقَامِكُمْ، وَكَأَنَّ مَتَاعَهَا بَاق عَلَيْكُمْ)[٣].

ثم هو بعد ذلك كله يحرص على أن يكوّن انطباعاً جيداً عن هذه المكاشفة الذاتية والمصارحة النفسية بما من شأنه لجم هذه الآثار وتلافي هذه المشكلات، كما أنه يقف مع الداعي في خندق المواجهة لمثل هذه التداعيات وقفة تجبر هذا الكسر وتوصد باب الحيرة وتقوي هذا الضعف وتمنع الهزيمة.

(١) الصحيفة السجادية، من دعائه عليه السلام في اللجأ إلى اللّه تعالى.

(٢) ميزان الحكمة، باب الدعاء، الفصل (١١٨٩).

(٣) نهج البلاغة، الخطبة (١١٢).

وما يدلنا على حرص الدعاء على إقفال هذه المكاشفة والمراجعة الذاتية بنحو هذا الختام السمح والانطباع الجميل واللغة المشجعة إلى جانب توقعه لمثل هذه الانتكاسات وتحسّبه لها، حرصه الظاهر على إعادة تعريف التجربة العلاجية وإعادة تأطيرها ووصفها بالشفاء والدواء في قوله: **(يا مَنِ اسْمُهُ دَواءٌ وَذِكْرُهُ شِفاءٌ وَطاعَتُهُ غِنىً، اِرْحَمْ مَنْ رَأْسُ مالِهِ الرَّجاءُ وَسِلاحُهُ الْبُكاءُ..)** مما يستشفّ منه أن الدعاء يرصد، كما قلنا، لردة فعلٍ نفسية من مجمل المعالجة وموقف سلبي منها متمثلة في الترسبات التي تتركها وتُضخم كلفتها واستحقاقاتها المستقبلية، فهو هنا بصدد تضميد هذه الجراح النفسية والندوب الروحية، وإعادة تعريفٍ مجمل العملية التربوية بوصفها شفاء ودواء، وأن ما تستلزمه من خضوع وتذلل واستظهار على النفس يحمل في معانيه الغنى والكفاية والتحرر من كل عبودية لسوى الحق تعالى:

والخضوع الذي تجتويه[1] عن كثير من الخضوع شفاء

أليس ملفتاً هذا الختام الذي يكثّف فيه الدعاء استخدام (المجاز)[2] واستخدام التشبية بشكل مركز في عبارات: (الشفاء)، (الدواء)، (السلاح)، (الغنى) بما تختزنه هذه العبارات من مداليل لغوية وإيحاءات نفسية من شأنها تعزيز الروح الإيجابية وما تتركه من انطباعٍ كلي عن مجمل المسيرة العلاجية السابقة؟! إن هذا الحضور اللافت لاستثارة الحسّ له دلالة هامة باعتبار أن (أدوات المجاز تصل بشكل مباشر إلى مركز الحواس، بما في ذلك الأحاسيس لذلك فإنها تثير المشاعر والعواطف...)[3].

ثم إليس ملفتاً أيضاً تعبير الدعاء بقوله: **(يا مَنِ اسْمُهُ.. وَذِكْرُهُ.. وَطاعَتُهُ..!)** وكأنه يعيد تأطير الموقف العلاجي ككل وتعريفه من خلال كونه ذكراً للّه تعالى

(١) تجتويه: تكرهه.

(٢) أي التجوّز بشكل عام. والتشبيه بشكل عام يصطلح عليه في (البرمجة اللغوية العصبية) بالمجاز.

(٣) البرمجة اللغوية العصبية في ٢١ يوم، هاري ألدر وبيريل هيذر، ص ٢٢٦.

وانفتاحاً على أسمائه الحسنى وقياماً بحق طاعته! وتأخذ بعداً تأكيدياً يكثف فيه الدلالة النفسية لهذه الخيبة التي يشعر بها، ويبدّل نتائجها، من خلال ما يعطيه لها من مداليل إيجابية وتسميات جميلة مليئة بالروعة: (**دواء.. شفاء.. غنىً**)!. فلو لم يكن في الدعاء إلا الانشغال بذكره تعالى واللّهج بأسمائه لكفاه شفاء للصدر وبركة في الوقت ومستراحاً للروح، ولو لم يكن إلا الاستجابة له (جلّت أسمائه) ودعائه كما أمر لكفى في كونه (غنى)، وأي غنى أعظم من غنى النفس؟! وهل يرجع بالخيبة والخسران من وفد بحسن الظن عليه تعالى وأقام عند بابه مستميحاً نواله ومتوكلاً عليه.

ويزيد هذا المعنى تأكيداً، تعزيز حالته النفسية وإعطائه معنى لخضوعه وبكائه بوصفه مظهراً من مظاهر الاقتدار والقوة، و(**سلاحاً**) في منازلة الهوى والاستظهار على القسوة، وأي سلاح أمضى في ميدان الإصلاح وغسل أدران الروح ودنس الخطايا وإزاحة أثقال الذنوب، من البكاء الذي (يُنيرُ القَلبَ، وَيَعصِمُ مِنْ مُعَاوَدَةِ الذّنبْ)[1]! وقد جاء في الحديث عن الرسول الأعظم ﷺ: (مِنْ عَلامَاتِ الشّقَاءِ جُمودُ العَين)[2].

والعبارات إلى جانب التعزيز الذي تذكره، تندب لاستدعاء الحزن والبكاء وتوصي بتطلب التذلل والخشوع؛ مسلكاً لإخضاع النفس وطريقاً لمعالجة أدوائها، وقد جاء عنه عليه السلام: (عِبَادَ اَللَّهِ إِنَّ مِنْ أَحَبِّ عِبَادِ اَللَّهِ إِلَيْهِ عَبْداً أَعَانَهُ اَللَّهُ عَلَى نَفْسِهِ فَاسْتَشْعَرَ اَلْحُزْنَ وَ تَجَلْبَبَ اَلْخَوْفَ فَزَهَر مِصْبَاحُ اَلْهُدَى فِي قَلْبِهِ وَ أَعَدَّ اَلْقِرَى لِيَوْمِهِ اَلنَّازِلِ بِهِ فَقَرَّبَ عَلَى نَفْسِهِ اَلْبَعِيد وَهَوَّنَ اَلشَّدِيد..)[3]، وجاء في الدعاء: (وَأعِنّي بِالْبُكاءِ عَلى نَفْسي)[4].

ثم إن هذا الترتيب، على ما يبدو للتأمل، ليس ترتيباً اتفاقياً مسوقاً على وفق

---

(١) ميزان الحكمة، البكاء على النفس، الفصل (٣٧٩).

(٢) المصدر السابق.

(٣) نهج البلاغة، الخطبة ٨٦.

(٤) من دعاء أبي حمزة الثمالي.

ما يتطلّبه الإيقاع اللفظي والجرس الترتيبي والمقتضى البلاغي، بل هو أيضاً ينتظم في تدرّجٍ تراتبي وفق ما يقتضيه التحوّل التدرجي للسير العلاجي على ما ذكرناه.

وبالجملة فالنظر هنا لهذه العبارات، هو من زاوية إعادة تقويم الموقف من النفس من جهة خيبة الأمل وقسوة القلب والقصور عن مواكبة المعالجة في حال لم يكتب لهذه المسيرة الطويلة أن تؤتي ثمارها أو تحقق أهدافها؛ الأمر الذي يترك النفس يتماوج فيها الإحباط واليأس وربما الضيق والكره لكل ما يذكرها بهذا الوضع البائس والواقع المرير، ومن أجل ذلك فهو يسعى لاستقطاب النفس وإعادة الاعتبار لها وتجديد طاقتها لاستيعاب ذاتها واستعادة مكانتها ضمن الرؤية الكونية التي تصدر عنها، وإرجاعها إلى حالة من الانسجام مع ذاتها، فمن الضروري (أن نتقبل أنفسنا كما نحن في الواقع، كجزء رائع من هذا الكون، من الخالق. اللّه لا يعاقب ولا يكافئ. اللّه هو المحبة. عندما تحبون أنفسكم لأنكم جزء من الخالق، فهذا يعني أنكم تعيشون في سلام ووئام وتناغم...

أن تحب نفسك يعني أن تتخلص من كل أنواع العدوانية تجاه نفسك. أي أن تتخلص من مشاعر الذنب، ونقد الذات، ونقد نفسك، وكراهية الذات... أن تحب نفسك يعني أن تهب أسمى مشاعر الشكر والسعادة إلى الخالق، إلى الكون الذي أنت جزء منه)[1].

ويزيد هذا المعنى جلاءً، حرصه على أن لا يقع الداعي بعد هذه المحاولة (التي قد لا يكتب لها النجاح) فريسة للشيطان الذي يتصيده في مثل هذه المواقف ويظهر له أنه لا خير فيه ولا فائدة ترجى منه، وهو نتيجة لذلك يعيش حالة الاستيحاش والحيرة والتخبط والضياع، تنتابه مشاعر اليأس والإحباط ويعيش حالة من التناقض النفسي؛ فهو مقبل على اللّه تعالى بظاهره، لكنه

(١) أسرار العقل الباطن، م. س.، ص ١٢٣-١٢٤.

معرض عنه بباطنه؛ يستشعر قناعة التغيير بينما الواقع النفسي واقعٌ رافض لذلك؛ فهو مسلوب الإرادة، فاتر الهمة، عازف عن الرجوع، ولأجل ذلك فهو يعيش حالة من الاستيحاش وشعوراً بالاغتراب عن الذات، تنتابه الحيرة ويساوره القلق واضطراب المشاعر! ويصف لنا دعاء (أبي حمزة الثمالي) هذه الحالة بقوله: (وَأرى نَفسي تُخادِعُني وَأيامي تُخاتِلُني) فهي حالة صراع بين الميل مع جنوح النفس للكسل والتغافل عن الإصلاح والتهرب من استحقاقات التوبة والمصارحة الذاتية والمبادرة العاجلة على أملٍ بالتوبة يجود به القدر وتسمح به الأيام، وبين تأنيب الضمير والتحسّب لمفاجآت المستقبل وعدم إمهال الفرصة وهو يرى تقلص الزمان وتقلب الأيام ومباغتة الأجل..! هذه هي حقيقة الوحشة التي يركز عليها (**يا نُورَ الْمُسْتَوْحِشينَ فِي الظُّلَمِ**) حيث يعيش الداعي جراء هذه الوحشة مشاعر مكبوتة يودّ أن يصارح اللّه تعالى بها ويبثّها إليه.. والدعاء هنا يلفت نظر الداعي ضمناً لها، ويفهمه أنها شكوى احتواها اللّه بعلمه، فهو سامع النجوى، وعالم السر وأخفى، فأردف ما تقدم بقوله: (**يا عالِماً لا يُعَلَّمُ**).

وفي هذا السياق يمكن قراءة قوله: (**يا سابِغَ النِّعَمِ، يا دافِعَ النِّقَمِ**) من جهة كونه تذكيراً باللّه تعالى وحثاً على العودة إليه وتحذيراً من نقمه، والتماس نوره في دنيا الاستيحاش وصحراء البعد ومفاوز التّيه، وهو العالم بمن أرداه والمسند لمن توكل عليه: (يا من هو بمن أراده عليم)[1]، فمن (اليسير جداً أن تحمي نفسك من الطاقة السلبية. فإن اجتاحتك نوبة قلق، ضع نفسك تحت حماية اللّه. ليكن اللّه مرشداً لك وهادياً.. فلتتبع بصيرتك، واستغرق في أعماقك حتى نبع الحياة، وسوف تحيط بك قوة اللّه وتحميك، إذا ما شعرت بالأمان عبر هذه الصلة، فلا سلطة أو طاقة من أي نوع يمكنها أن تمسك بسوء، ليس هناك إلا قدرة اللّه ولا شيء سواها يمكنه أن يمسّك)[2]. فهو تعالى مع الإنسان في بؤسه وفي نعمته، محيط بحياته في حاضره ومستقبله، فهو (ولي كل نعمة وصاحب

(١) من دعاء الجوشن الكبير، مفاتيح الجنان للشيخ عباس القمي.

(٢) العقل الباطن، نبع الطاقة التي لا حدود لها، مصدر سابق، ص (٢٧٨-٢٧٩).

كل حسنة)، والتعبير هنا بـ(**سابِغَ النِّعَمِ**) واختياره دون اختيار أي تعبير آخر مثل: يا ولي النعم.. ونحوه، تعبير ملفت من جهة كون الإسباغ يعطي معنى الإحاطة من قوله تعالى: ﴿وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُۥ ظَٰهِرَةً وَبَاطِنَةً﴾[1]، ففي كل ما يحيط بنا تتجلى آلائه ونعمه..! فهو تعبير فيه إلى جانب الإغراء باللجأ إلى اللّه تعالى الذي يتغمده بنعمه وحمايته، التذكير بحاجة العبد إلى اللّه تعالى والتحذير من الجنوح عن منهجه والإلتواء على أوامره والمبارزة له بمعاصيه، فهو تحذير مبطن من زوال النعم وحلول النقم، ويشبهه ويجري مجراه قوله عليه السلام: (عِبَادَ اَللَّهِ أَيْنَ اَلَّذِينَ عُمِّرُوا فَنَعِمُوا وَ عُلِّمُوا فَفَهِمُوا وَأُنْظِرُوا فَلَهَوْا وَسُلِّمُوا فَنَسُوا أُمْهِلُوا طَوِيلاً وَمُنِحُوا جَمِيلاً وَحُذِّرُوا أَلِيماً وَوُعِدُوا جَسِيماً. اِحْذَرُوا اَلذُّنُوبَ اَلْمُوَرِّطَةَ وَاَلْعُيُوبَ اَلْمُسْخِطَةَ، أُولِي اَلْأَبْصَارِ وَاَلْأَسْمَاعِ وَاَلْعَافِيَةِ وَ اَلْمَتَاعِ.. اَلْآنَ عِبَادَ اَللَّهِ وَاَلْخِنَاقُ مُهْمَلٌ وَاَلرُّوحُ مُرْسَلٌ فِي فَيْنَةِ اَلْإِرْشَادِ وَرَاحَةِ اَلْأَجْسَادِ وَبَاحَةِ اَلاِحْتِشَادِ وَمَهَلِ اَلْبَقِيَّةِ وَأُنُفِ اَلْمَشِيَّةِ وَإِنْظَارِ اَلتَّوْبَةِ وَانْفِسَاحِ اَلْحَوْبَةِ قَبْلَ اَلضَّنْكِ وَاَلْمَضِيقِ وَاَلرَّوْعِ وَاَلزُّهُوقِ وَقَبْلَ قُدُومِ اَلْغَائِبِ اَلْمُنْتَظَرِ وَأَخْذَةِ اَلْعَزِيزِ اَلْمُقْتَدِرِ).

وهكذا نرى أن العبارات السابقة تتخذ صفة المساندة لحال الداعي وإعادة تأطير الموقف من العملية العلاجية، إلى جانب التوصية بالأوبة والحثّ على الإنابة والتأكيد على الرجاء والمنع من اليأس، خصوصاً عندما نلاحظ أنه يقرن إلى جانب الرجاء (الذي هو رأس ماله) البكاءَ (والمقصود بالطبع بكاء الضراعة إلى اللّه تعالى والذي يمثل انفعال النفس مع شكواها). وعليه، فهو يندب لاستثمار الرجاء وتفعيله في معركته مع النفس والأهواء والشيطان والنزوات، وكأنه هنا يدعوه إلى استثمار رأس المال والاستعانة بالسلاح. وإذا كان (رأس المال) يُعد عنصراً أساسياً في العملية الإنتاجية على المستوى الاقتصادي، فإن الرجاء هو الأرضية الأساس التي ينطلق منها الإصلاح الذاتي. ولذا فإن هذا المقطع وما يليه هو بمثابة التوصيات. ولذا، فالدعاء لا يريد للداعي أن يحلّق في سماء الألفاظ والسكون لتهويمات العبارات من دون أن يرتب عليها أثراً

(١) سورة لقمان، آية ٢٠.

في حياته وسلوكه، خصوصاً عندما نلاحظ ربطه الرجاء والبكاء والتعبير عنهما بأنهما (رأس ماله) و(سلاحه)! فهو يصوّر الصراع بما له من طرفين: طرف الانتصار على اليأس، وطرف الانتصار على القسوة التي تغلف النفس وتأسرها. وهي دعوة إلى اعتماد الرجاء كعلاج لليأس، والبكاء كسلاح لإصلاح الذّات. وبالجملة فهو تذكير بأن فشل التجربة لا يوجب قطع الأمل والرجاء من اللّه تعالى.

ولعل مما يشهد لما تقدم أيضاً إبهامه الطلب بعد ذلك في قوله: (**صَلِّ عَلى مُحَمَّد وَآلِ مُحَمَّد وَافْعَلْ بي ما اَنْتَ اَهْلُهُ**) فلم يقل: استجب لي دعائي.. أو اغفر لي ذنبي.. وما أشبه..! مما يدل على أن الطلب لا يستهدف المغفرة بشكل مباشر بل الواقع النفسي المظلم ككل، والتردد في متاهات النفس ومهاوي الانتكاس، والمطلوب هنا هو إيكال الأمر إلى اللّه تعالى ليتدخل بلطفه في استنقاذه من ورطته وتصحيح وضعه.. وكلها كما ترى تجري في إطار مسايرة الواقع النفسي الارتدادي وعدم إهماله حتى لا تتراكم مضاعفاته. إن إهمال هذه الحالة يؤدي إلى حالة استسلام تقود إلى اليأس، وتنعكس على إقباله على أي تغيير مستقبلي، والتعاطي مع أي مبادرة للإصلاح، والمقاومة لكل ما من شأنه أن يرجعه إلى جادة الهداية، الأمر الذي يولد اهتزاز الثقة بالذات، ويخلف اضطراباً ومشاعر غير سوية وغير طيبة، ذلك أن (الاضطرابات العصبية تنتج عن صراع بين الذات المثالية (التي نفكر في ضرورة أن نكون عليها) والذات الحقيقية)[1]، وهذا هو السبب في إبهام الطلب (كما قلنا) في قوله: (**وَافْعَلْ بي ما اَنْتَ اَهْلُهُ**) والذي يتضمن مطلباً إصلاحياً هو أعمّ من المغفرة الخاصة.

وهكذا نلاحظ أن الدعاء يحرص على أن يترك عند الداعي (حتى لو لم يتفاعل مع منهج الدعاء) انطباعاً إيجابياً بأنه في طور التحسّن، ويعِده إن هو لم يفلح اليوم سيفلح غداً؛ في حسم أمره ونيل بغيته وتحقيق استقامته. وأن لا

(١) سحر العقل، مصدر سابق، ص ١٢٥.

ينظر إلى المسألة من زاوية استحقاقه فيستبد به القلق ويذهب بحلمه الشيطان، بل ينظر إليها من زاوية ما اللّه تعالى أهل له، ولسان حاله (اِلـهي اِنْ كُنْتُ غَيْرَ مُسْتاْهِلٍ لِرَحْمَتِكَ فَاَنْتَ اَهْلٌ اَنْ تَجُودَ عَليَّ بِفَضْلِ سَعَتِكَ)[١].

ثم إن الطلب في توسطه بين الصلاة على النبي والآل (صلوات اللّه عليهم) في المبدأ والختام، وإن كان له ما يبرره في الظاهر من حيث تأميل الإجابة (بالصلاة عليهم بدءاً وعوداً)، كما جاء في الكافي عن الإمام أبي عبد اللّه عليه السلام: (من كانت له إلى اللّه عز وجل حاجة فليبدأ بالصلاة على محمد وآله ثم يسأل حاجته ثم يختم بالصلاة على محمد وآل محمد فإن اللّه عز وجل أكرم من أن يقبل الطرفين ويدع الوسط إذا[٢] كانت الصلاة على محمد وآل محمد لا تحجب عنه)[٣]، إلا أنه قد يقال: أن لإيراد الصلاة هنا، وعلى هذا النحو، سبباً آخر يتمثل في دخالة نفس الصلاة في معالجة التأزم النفسي المذكور والنفور الذاتي، وتطييب حال الاستيحاش وبعث النفس على الإقبال. ويشهد لهذا المعنى ما جاء في الزيارة الجامعة: (وَجَعَلَ صَلَواتِنا عَلَيْكُمْ وَما خَصَّنا بِهِ مِنْ وِلايَتِكُمْ طيباً لِخَلْقِنا، وَطَهارَةً لِاَنْفُسِنا، وَتَزْكِيَةً لَنا، وَكَفّارَةً لِذُنُوبِنا..)[٤]. وربما كان هذا هو سرّ التعبير بـقوله: (**وَصَلَّى اللّهُ عَلى رَسُولِهِ وَالاَئِمَّةِ الْمَيامينَ مِنْ آلِهِ (اَهْلِهِ) وَسَلَّمَ تَسْليماً كَثيراً**) في التأكيد على استحضار الأئمة من آله دون

---

(١) المناجاة الشعبانية.

(٢) وفي قراءة (إذ كانت..).

(٣) وقال صلى الله عليه وآله: (الصلاة بين الصلاتين لا ترد) ويحتمل أن يكون المعنى الدعاء بين صلاتين على محمد وآله لا يرد، ويدل عليه ما مضى من استحباب افتتاح الدعاء بالصلاة على محمد وآله وختامه بها، وهذا بناء على أن الصلاة بالمعنى اللغوي (أي الدعاء)..

وقد يقال في وجه اعتبار رجحان الصلوات (قبل الدعاء وبعده) أن اللّه تعالى يقبل الصلاة ويستجيبها لا محالة، وبعيد من كرمه جلّ وعلا، كما يأتي، أن يستجيب طرفي الدعاء (أي طلب الصلاة عليهم) ويردّ الوسط.

وعن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال: (لا تدع بدعاء إلا أن تقول في أوله: (صل على محمد وآل محمد)، وافعل بي كذا وكذا، وكان عليه السلام يفعل كذلك فقيل له في ذلك؟ فقال: الدعاء مع الصلاة مقرون بالإجابة واللّه تعالى يستحي أن يسأل عنه العبد حاجتين يجيب إحداهما ويرد الأخرى). انظر: التجلي الأعظم في الصلاة على النبي الأكرم صلى الله عليه وآله، سيد فاخر الموسوي، ص (٥٠٥-٥١٠).

(٤) مفاتيح الجنان، الشيخ عباس القمي، الزيارة الجامعة.

مطلق (الآل) ووصفهم بـ (**الْمَيامينَ**) من التفأل بـ (اليمن) والبركة، والتأكيد على الصلاة عليهم، بما للصلاة نفسها من البركة، لترشّح بركتهم ويمنهم على من صلى عليهم. واستحضار الصلاة عليهم ضمن هذا المعنى، دون المعنى التعبدي العام. وفهم انتسابهم له صلى الله عليه وآله وسلم بما لهم من البركة، لخصوصية هذا الانتساب. ولعل هذا السر في التركيز على ذلك بالتعبير بـ (**اَهْلِهِ**)[1]، وتأكيد الصلاة بـعبارة: (**وَسَلَّمَ تَسْليماً كَثيراً**).

فالتذكير بأهل البيت من حيث كونهم (الأئمة الميامين) والصلاة والتسليم عليهم يجيء في سياق التأكيد على اتخاذهم وسيلة إلى اللّه تعالى من جهة كونهم (السبيل إليه والمسلك إلى رضوانه)[2]، كما أن كونهم أئمة، إلى جانب كونهم ميامين، يعطي أن هذه الإمامة ليست كأي إمامة ينظر إليها من زاوية اعتبارية وتقليدية جامدة، بل إن إمامتهم عليهم السلام تستبطن البركة والامتداد، والشمول والاتساع، والفيض والاتصال، فهي إمامة التبليغ والقدوة. فالولاية لهم عليهم السلام تستبطن كل هذه المعاني، وإلى هذا المعنى ينصرف معنى (الولاية) كما هو الظاهر في الآثار التي رويت عنهم عليهم السلام، من جهة لحاظ امتداد تأثير هذه الولاية في حياة أتباعهم وشمولها لهم بالهداية والإرشاد[3]. إن الإمامة بهذا المعنى تفتح آفاقاً أمام الأتباع وتشعرهم بالمعية والمصاحبة والتأثير والتأثر بهم، لتشكل بذلك رافد إسنادٍ وأنسٍ بهذه النفوس الطيبة والأرواح الكاملة والقدوات المرشدة..

إن الشعور بالمساندة السابقة تجعل الإنسان يشعر، إلى جانب المسؤولية تجاه جهة الإمامة والولاية التي دلت الآثار على امتداد رقابتها في حياتهم وبعد وفاتهم عليهم السلام، بأنه يعيش في محضرهم ومعيّتهم، وهذا يفهم من التصور الذي

(١) عبارة من (أهله) هي الأصح، دون عبارة (من آله)، وهي المثبتة أيضاً في (مخطوطة سنة ٥٠٢ هـ).

(٢) كما جاء في دعاء (الندبة): (فَكانُوا هُمُ السَّبيلَ اِلَيْكَ وَالْمَسْلَكَ اِلى رِضْوانِكَ).

(٣) ويساعد على هذا ما جاء في الزيارة الجامعة المروية عن الإمام الهادي عليه السلام من قوله: (وَاَنْفُسُكُمْ فِى النُّفُوسِ).

أعطته الروايات عنهم عليهم السلام لمفهوم الولاية في امتداده وسعته، بما يخرجه عن حدود الانتماء الإسمي أو التابعية الجامدة إلى فضاء من العلقة الراسخة والعلاقة العميقة التي من شأنها أن تعطي آثاراً تربوية بنّاءة في واقع اتباعهم ومستقبلهم، وبما من شأنه أن يتجاوز معنى المرجعية الفكرية والدينية والولاية التكوينية، إلى المرجعية السلوكية والقدوتية المستبطنة للعلقة العاطفية والنفسية، بنحوٍ يمكننا القول معه (ومن دون أدنى شك أو تردد) أن النواتج التربوية لهذه العلاقة والعلقة لا تضاهيها النماذج التي تصنعها المرجعيات الإسلامية الأخرى! وهذا الكلام ليس من باب التبجح أو الإزراء بالآخرين، بل كل ذلك هو ما تؤكده الآثار التاريخية والتجارب المعاصرة والآثار المشهودة والنماذج المحسوسة والمشاهدات القريبة. أن التربية وفق ما يرسمه منهجهم عليهم السلام تقوم على النمذجة المتصلة المباشرة والتفاعل الدائم بين القدوة والاتباع[1].



(١) ومن الملفت هنا ما يذكره (أبن أبي الحديد) عندما تحدث في أول شرح للنهج الحديث عن شخصية أمير المؤمنين عليه السلام وسجاحة أخلاقه وبشر وجهه وطلاقة محياه، أردف ذلك بقوله: (وقد بقي هذا الخلق متوارثاً متاقلاً في محبيه وأوليائه إلى الآن،كما بقي الجفاء والخشونة والوعورة في الجانب الآخر، ومن له أدني معرفة بأخلاق الناس وعوائدهم يعرف ذلك)!! أنظر: شرح النهج، ج ١، ص ٢٦.



بحوث تكميلية

- العقل الباطن
- التربية بالحب
- الدعوة العرفانية عند الإمام علي عليه السلام
- دعاء كميل.. قراءة شاملة في المنهج



العقل الباطن[1]

يقول «ويليام جيمس» وهو أحد رواد علم النفس الحديث: (إن أعظم اكتشاف في القرن التاسع عشر لم يكن في مجال العلم الطبيعي، وإنما كامنٌ في مجال العقل الباطن.. ففي كل كائن بشري يوجد مخزون من القوة لا حدود لها، وبهذا المخزون يستطيع التغلب على أية مشكلة في العالم)[2].

---

(١) الكتابة عن (العقل الباطن) عملية شاقة ومعقدة ومضنية، ويرجع ذلك لعدة أسباب، منها تشعّب المهام التي يقوم بها وصعوبة تقسيمها، وتداخلها وتعقد تفسيرها، وتشابكها مع مهام (الظاهر الواعي)، إلى جانب ندرة المصادر الموثوقة والمعلومات المحكمة، فأغلب ما كتب عن (العقل الباطن) اتجه صوب الوصف والنصح، ولم ينح منحى التحليل إلا قليلاً، كما أنه لم يعتمد في أبحاثه على مصادر ذات قيمة علمية رصينة ولا تمثل قوانين صارمة يمكن الأخذ بها والوثوق بمحتواها والبناء عليها بل هي أقرب إلى الوصف الذي تصدقه الخبرة الاستبطانية وشواهد الحال، مع أن كل ذلك لا يبرر إلغاء فكرة (العقل الباطن) أو عدم الاعتراف بحقيقته، إذ لا يستطيع أحد أن ينكر فكرة اللاشعور كظاهرة نفسية لها حضورها الواسع والواضح في حياة الفرد وتأثيرها على سلوكه في الحاضر والمستقبل، لكن سبر أقسام هذه الخبرات والتنظير لقوانينها ليس بالعمل السهل اليسير. وقد شرعت هنا بالكتابة عن هذا الحقل وفاءً لما وعدت به القارئ لمّا كان تبيين هذا المصطلح الذي هو لا شكّ جديد على كثيرٍ من القراء يعدّ أمراً لازماً لإكمال غرض البحث باعتبار أن الدراسة كانت تقوم على أساس اعتبار هذه الجهة والفعالية العقلية المهمة. وكنت تهيبت الدخول في معتركه والخوض في تشعباته واحترت أيما حيرة؛ من أين أبدأ وكيف سأنتهي وما هي الحدود والضوابط التي تضبطه ومن أين سأستقي المعلومات عنه، خصوصاً والمصادر في هذا الشأن لا تقدّم ما يروي الغليل أو يشفي العليل.

وقد رأيت هنا أن تسطيح الفكرة ظلم للكتاب كما أن التعمق فيها يعد ظلماً للقارئ وتلبيساً عليه بما لا قبل له به. وقد صرت لذلك أقدم رجلاً وأؤخر أخرى إلى أن عزمت على أن أتناوله تناولاً يجمع أشتاته ويلخص مضامينه من غير تطويلٍ أو إخلال، أو تعمق في تناول نظرياته وتفسير جزئياته، بل اقتصرت على القدر الجامع بينها مما تتمّ به الفكرة ويتضح به المراد. على أن نفس البحث في مظاهر (العقل الباطن) ونشاطه وتجلياته هو بنفسه بحث ممتع من شأنه أن يبصر المرء دخائل ذاته ويعرفه بنفسه مادامت (معرفة النفس أنفع المعارف) كما جاء في الأثر، راجياً أن ينفع اللّه تعالى به وأن يجعله خالصاً لوجهه. وربما لاحظ القارئ المطلع على هذه الأبحاث أن ما أقدمه هنا يختلف كثيراً عما أُلّف في هذا المجال من حيث طريقة العرض والاستقصاء، مع أني لا أدعي أني أحطت بالموضوع من كل جهاته بالطبع، لكني لم أرتض طريقة العرض السائدة والتناول التقليدي والتي تركز على الشكل دون الغوص في الفلسفة والمعنى.

(٢) قوة عقلك الباطن، جويف ميرفي، ص ٢٠٩.

يشهد عالمنا اليوم اهتماماً بالغاً بنظريات (العقل الباطن)، وانبهاراً غير مسبوق بما يتوصل إليه العلم يوماً بعد آخر من اكتشاف لقدراته المجهولة، وطرق إدارته وأساليب برمجته، ومن ثم تسيير الإنسان من خلاله..! وقد تزايد هذا الاهتمام مؤخراً مع اجتياح الثقافة الرأسمالية للمجتمعات البشرية وسيادة ثقافة العولمة والقطب الواحد، الأمر الذي رسّخ في الفرد قبل المجتمع فكرة التطلع لاستثمار الطاقات الذاتية واكتشاف مجاهيل القدرات الفردية انطلاقاً من فكرة أن ما يستغله الإنسان على المستوى الفردي أو الاجتماعي ما هو إلا نسبة ضئيلة جداً من واقع قدراته وإمكاناته! وقد أوجدت هذه الأفكار سباقاً محموماً للتطلع إلى التفوق ومواكبة التقدم وسباق عجلة الزمن.

وقد أنتج هذا اللون من التفكير تطلعاً على المستوى الفردي في إثراء الجانب الذاتي بالتجارب الحديثة وبرامج التطوير وصقل القدرات والمهارات، وعلى المستوى الاجتماعي بحثاً عن الوجه الحضاري المغيب في الثقافة الدينية، حيث يُظنّ لها السبق في هذا الكشف العملاق، أو إحراز رقم فكري مهم على هذا الصعيد أو ذاك من مجالات هذا الكشف الإنساني الثري.

ونتناول في هذا البحث مدخلاً للحديث عن مقولة (العقل الباطن) والبعد الذي أحدثته في مجال فهم الإنسان وتصوير قدراته، وخلفيات الفهم لهذا المنجز المعرفي في التراث الإسلامي بشكل عام، وما يتصل به من (هذا الدعاء المبارك) بشكل خاص.

العقل الظاهر والعقل الباطن:

لو مثّلنا العقل الإنساني بجبل جليدي في البحر فإن الجزء الظاهري الذي يبدو للعيان لا يمثل إلا شيئاً بسيطاً جداً من باقي حجمه الذي يقبع تحت الماء! هكذا يمكن أن يشبّه العقل الإنساني، فإن ما نعرفه منه وهو (العقل الظاهر) لا يمثل إلا شيئاً يسيراً مما خفي من قوى الإنسان التفكيرية وقدراته الخارقة المستورة في أعماقه، وقد اصطلح على هذا الجزء المخفي بـ (العقل الباطن).

وقد عرّف أحد المختصين في علم النفس العقل الباطن بأنه: (مجموعة العوامل والعمليات التي تؤثر في سلوك الفرد وتفكيره ومشاعره دون أن يكون شاعراً بها أو بكيفية تأثيرها)[١] لكنّا نجد المهتمين اليوم في هذا المجال قد وسّعوا، على ما يبدو، من حدود هذا المصطلح وأعطوه مجالاً أوسع ليشمل (مجموعة من العناصر التي تتألف منها الشخصية، بعضها قد يعيه الفرد كجزء من تكوينه، والبعض الآخر يبقى بمنأى كلي عن الوعي)[٢]. وعليه، فهذا التقسيم للجهاز العصبي والفعاليات الإدراكية بين (العقل الظاهر) و(العقل الباطن) لا يعبر عن تقسيم تشريحي حقيقي يمكن مشاهدته والإشارة إليه، بقدر ما يعبّر عن تصنيف وظيفي للقوى الذهنية والنظام العقلي الكلي للإنسان، فنحن وإن كنّا نشعر أنّا كياناً واحداً وكلاً لا يتجزئ إلا أن الحقيقة أن وراء وعينا وحالة الإدراك التي نعيشها عقلاً آخر (يعمل كأنه مستقل عنّا. وهو يقرر ميولنا وأمزجتنا. بل هو الذي يكوّن أخلاقنا وكثيراً ما تحدث لنا منه أمراض نفسية خطيرة جداً)[٣]، وبينما يختص العقل الظاهر بالتعامل المباشر مع معطيات المحيط ومدركات الحواس والقضايا التفكيرية المباشرة، يمثل (العقل الباطن) المارد الذي يختفي وراء الكواليس ويساند العقل الظاهر ويتكفل بإدارة مهام يعجز العقل الظاهر عن القيام بها لعظم مساحتها وتعقيدها واستمراريتها طوال الوقت بلا انقطاع..!

فهل فكّرنا يوماً مّا في مهاراتنا التي نمتلكها؛ كيف نؤديها بصورة متقنة؟ وكيف نقوم بها في حالة غفلة عنها أحياناً، أو في حال اشتغال بمهمة أخرى؟ كيف يتسنى لنا أن نقود السيارة ونحن نفكر في أمرٍ قد شغل بالنا أو نستمع لحديث قد ملك علينا كل حواسنا، ونحن مع ذلك نخترق الشوارع ونقف أمام الحواجز وننعطف عند المخارج ونتخطى المطبات ونتعاطى مع الإشارات،

(١) أصول علم النفس، د. أحمد عزت راجح، ص ١١٣.

(٢) عقل باطن – الموسوعة الحرة.

(٣) العقل الباطن، سلامة موسى، ص٥.

ولا ننتبه أحياناً إلا ونحن أمام وجهتنا التي قصدناها[١]؟ فمن الذي كان يعمل ويقود ويوجه حركتنا باحتراف ودقة وعقلنا لم يفرغ لحظة من التفكير ولم يُدر بالاً إلى الطريق؟!

وهل فكرنا في جسمنا؛ كيف يقوم بالعمليات الحيوية الهامة ونحن نائمون، ويؤدي مهامه طوال الوقت بانتظام ودقة! يخبرنا عن أمراضنا واعتلال أمزجتنا ويذكّرنا بمواعيدنا فجأة، ويوقظنا من نومنا لموعدٍ مهمٍ أو قضاء حاجة ملحّة رغم تعبنا وإرهاقنا؟ وكيف يُحدث لنا الأحلام المزعجة التي تنذرنا بخلل مّا يتهددنا، أو على أثر حالة اختناق بدأت تحكم قبضتها علينا؟ وربما أحدث لنا، وبالعكس من ذلك، أحلاماً من شأنها أن تجعلنا نستمر في نومنا وتطرد وتستبعد كل محاولة لإيقاظنا؛ لسماع جرس يدقّ أو منبّه يعمل ليحثّنا على القيام؛ فنحن لذلك نرى أنفسنا في النوم قد قمنا للطارق على الباب وأدينا مهامنا التي توجب علينا الاستيقاظ وواصلنا النوم مرة أخرى!..

وهل تأملنا مرة أخرى في أنفسنا؛ كيف يتسنى لنا ضبط مواعيدنا وإنجاز مهامّنا بدقة عالية في المدّة المحددة المطلوبة، وفي الموعد الذي ضربناه لها..! كيف نتذكر ما نريد وننسى (على غير إرادة منّا) مالا نحبّ، وكيف لذاكرتنا أن تصنّف المعلومات بحسب تفاوت أهميتها إلى ما هو قصير المدة تحتفظ به لحين إنجاز المهمة المراد تذكرها، وما هو متوسط يدوم حتى موعده، وإلى أخرى طويلة الأمد تبقى بحسب أهميتها وقدر الحاجة إليها..! كيف لنا أن نستردّ ذاكرتنا عند الحاجة إليها، ونتذكر أشخاصاً بعينهم، بل ونستطيع عند مقابلتهم أن نسترجع الإيقاع الخاص بنماذجهم وطريقة التعاطي معهم!.

ثم كيف لنا أن نحدس بأمور غائبة أحياناً ونتوجس من أمور أو أشخاص نرتاب منهم، فيصدق (في الأعم الأغلب) حدسنا بهم، ونعرف مكنون دخائلهم

---

(١) هذا في الأحوال العادية والحدود الطبيعية بالطبع، وإلا فإن الاستسلام المطلق لخواطر العقل الباطن وأفكاره قد يسلم الإنسان، وكما هو معلوم، في بعض الأحيان لكوارث حقيقية وحوادث مميتة، جرّاء استحواذه عليه إلى درجة الغفلة عن الخارج والانفصال عنه!.

وصدق تعاملهم أو كذبه، وجدّيتهم أو خواء مواقفهم وهزالة دعواهم، كل ذلك لمجرد أننا استمعنا منهم أو قرأنا لهم؟!

ما سرّ هذه الفعاليات الخارقة، وأين تقبع مراكز هذه القوى الكامنة..؟!.. إنها قصة (العقل الباطن) والقوى اللاشعورية الغيبية، التي هي في واقعها تجلٍّ للقدرة الإلهية، وقبس من شعاع الحقيقة الأبدية المطلقة، وسرّ من أسرار اللّه تعالى في هذا الخلق، وبعض مناطات الاستخلاف في وجوده. وبهذه القوى ونحوها صحّ أن يقال: (منْ عَرَفَ نفسَه فَقدْ عَرفَ رَبّه!).

ولا بد من أن نذكّر هنا، واعترافاً بالفضل لأهله، بأن العالم النمساوي (سيغموند فرويد) هو أول من اكتشف هذه الفعاليات اللاشعورية؛ إذ ما من شك أنه (الرائد الأول الذي حاول أن يكتشف تجريبياً ساحة اللاشعور الكامنة خلف الشعور. ولقد انطلق في عمله من افتراض عام يقول إن الأحلام ليس مصادفة بل إنها مترابطة مع أفكار ومشكلات العقل الواعي)[1] ويُعدّ (سائر الباحثين تلاميذه المعلقين على نظريته أو المنقحين لها)[2].

مقاربات وتسميات..

وقد تبين لنا مما سبق عظمة هذا الكيان الإدراكي العتيد والجهاز العصبي الحسّاس واتساع وظائفه المتنوعة وفعالياته العجيبة، الأمر الذي حدا بالباحثين، ومن أجل مقاربة وفهم أشمل لهذه الجهة الإدراكية والتمييز بينها وبين العقل الواعي، إلى إطلاق مسميات مختلفة لهما يشير كل منها إلى بعد من أبعادها، فمن ذلك: العقل القديم والعقل الحديث[3]، الشعور واللاشعور، الواعية

(١) رموز الإنسان: سيكولوجيا العقل الباطن، كارل، غ، يونغ، ص ١٥.

(٢) العقل الباطن، سلامة موسى، ص ٥.

(٣) جاءت هذه التسمية في كتابات المفكر سلامة موسى (١٨٧٨- ١٩٥٨) وهو من طلائع النهضة المصرية (كما يوصف) ومن عرف باهتمامه الواسع بالثقافة وإيمانه الراسخ بالفكر كضمان للتقدم والرخاء، ولعله أول كاتب عربي على الإطلاق تناول هذا الموضوع وبحثه بحثاً جاداً مؤصلاً في كتابه (العقل الباطن)، تلاه في ذلك الدكتور الوردي في كتابه (خوارق اللاشعور) الذي أكبّ على دراسة دوافع اللاشعور ومحاولة تفسير ظواهره الخارقة.

والخافية، العقل المستيقظ والعقل النائم، العقل والنفس، العقل والروح، العقل الإرادي والعقل اللاإرادي، وغيرها من التسميات والمصطلحات، وكلها تسميات وصفية من أجل تمييز ووصف هاتين الفعاليتين[١].

---

(١) فبدءاً جرى مقاربة العقل الباطن من زاوية (**الشعور واللاشعور**) من جهة أن أول ما يلاحظه الإنسان نفسُه الحاجة لاستحضار الشعور والإرادة الواعية عند قيامه ببعض الأفعال واستغناءه، في البعض الآخر، عنها. فـ(الشعور هو الذي تتبينه عندما تفطن إلى ما تصنع.. أما اللاشعور فهو الذي يحركك حينما تمشي مثلاً، فأنت تفعل ذلك بطريقة آلية لا شعور لك بها.. ولنضرب لذلك مثلاً: نفرض أنك تتجول في الشارع مع صديق، وأنك تتحدث معه حديثاً متدفقاً فأنت تشعر بالكلمات التي تنطق بها.. كما تشعر بالطريق الذي تسلكه متجهاً نهو هدف معين. لكن إلى جانب هذا الحديث الذي يتم تحت رقابة الشعور، يقوم لا شعورك بعملٍ يجعلك تتحاشى السيارات والمارة. وهو الذي يسيطر على الحركات التي تأتي بها أثناء الكلام، بلّ هو الذي يمدّك بالمحصول اللغوي الضروري للتعبير). أنظر: الشفاء بقوة عقلك الباطن، د. أحمد توفيق، ص ٥٢.

أما تسمية (**العقل القديم والعقل الحديث**) التي جاءت في كتاب (العقل الباطن) لسلامة موسى، فتستند إلى مقاربة هذا الموضوع من جهة تاريخ النشأة، حيث أطلق على (العقل الواعي): عقل الثقافة الحديثة، وعلى (العقل الباطن): عقل الثقافة القديمة، ويعلق الكاتب على هذه التسمية قائلاً: (ففي كل منّا عقلان: عقل واع حديث النشأة في نفوسنا سريع التعب هو عقل اليقظة والتدبير والعلم. وعقل الباطن قديم لا نعي بما يفعل هو الأصل في خواطرنا وأحلامنا)، ويبرر الكاتب هذه التسمية من جهة ما نلاحظه في أنفسنا من تشتت وعينا عندما نتناول موضوعاً ونفكر فيه، حيث لا يلبث عقلنا بعدها بمدة يسيرة أن يتعب وتنتابه شوارد الأفكار ويتخلف عنّا وعينا ويصاب بالتشتت والهذيان فيسرح يمنة ويسرة وتهجم عليه الخواطر والذكريات من كل جهة، مما يعني أننا لا نفكر دائماً بعقلنا ووعينا وإنما بشيء أكبر من ذلك وهو (النفس) المتألفة من العقل الغرائزي القديم (ومن هذا الجسم الذي يتأثر بها ويؤثر فيها ومن العقل الباطن الذي يحدث لي الأحلام وأنا نائم ويورد عليّ الخاطر وأنا في غفوة اليقظة. ومن العقل الواعي الذي أفكر به أحياناً وأنا أعي ما أفكر فيه. فأنا أفكر بنفسي ولست أفكر بعقلي.

ولكن هذه النفس طبقات أقدمها وأرسخها هو تلك الغرائز القديمة التي نشترك فيها والحيوان القديم مثل الشهوة للطعام، يليها هذا العقل الباطن الذي يعمل الحلم وأنا لا أعي بعمله. وأخيراً أي أن آخر طبقة فيها وأحدثها هو هذا العقل الواعي الذي نفكر به أحياناً تفكيراً مدبراً منطقياً) العقل الباطن، سلامة موسى، ص ١٠.

وتستند هذه الفكرة كما هو الظاهر إلى نظرية التطور أو النشوء والارتقاء التي قال بها (دارون)، كما تعد (هذه الجهة) من الشواهد التي يبدو (في الظاهر) أنها تساندها..! فالإنسان الحديث مرّ (وفق هذه النظرية) بعدد من المراحل تطوّر فيها عقله من العقل الغريزي الحيواني إلى العقل المتخلف القديم حتى وصل إلى العقل الواعي الحديث، وهو الآن يحمل آثار هذا التطور ويجمع بين هذه العقول. ولهذا فإن (طبقات هذه النفس تَثبت بنسبة قدمها ورسوخها. فنحن مثلاً إذا عمدنا إلى مخدّر مّا فتناولناه كأن أول ما يتخدر به في نفسنا هو هذا العقل الواعي لأنه أحدث ما في أنفسنا. فهو بمثابة الشجرة حديثة الغرس أيما ريح تهب عليها تميلها أو تكسرها. فإذا ثملنا قليلاً عزب عنّا هذا العقل فلا نطيق أن نقرأ كتاباً علمياً ولا نطيق الجدل المنطقي. وفي هذه الفترة نجد أن العقل الباطن عقل الخواطر والأحلام ينتبه فنستسلم لخواطر لذيذة. وكل ذلك وغرائزنا القديمة باقية كما هي لم تتأثر بهذا المخدر لأنها أقدم =

= ما في نفوسنا. فهي لا تتزعزع بالسهولة التي يتزعزع بها عقلنا الواعي أو حتى عقلنا الباطن مع ثباته. (فإذا ازداد التخدر) تزعزعت الغرائز القديمة.. فلا نستطيع المشي) المصدر السابق. ومن هنا يتبين لنا ربانية التشريع الإسلامي في تحريمه الخمر والحرب عليها، في عصر استحكمت فيه عادة شربه وتأصل في جملة عاداته ومواضعاته، ورسخ أيّما رسوخ في طبائع أبنائه.. إذ كيف يتأتى لدين أن يبني حضارة على أكتاف جيل منخور اللّب مسلوب العقل والإرادة؟.

وعود على بدء، تستطيع هذه المقاربة للعقل الباطن أن تفسر كثيراً من الظواهر العقلية ومنها حالة النكوص التي تعتري حالة التخدر أو السكر بما يصاحبها من تراجع الوعي وتحرك مكنونات العقل الباطن بما يحوي من مكبوتات سابقة ودوافع حيوانية وعقد لا شعورية كان العقل الواعي يسيطر عليها فيما مضى.

كما أنها من جهة أخرى تقدم تفسيراً لرموز الأحلام ومبهمات المنام من جهة أن النوم تسريح لقوى العقل الواعي وإفلات لمكبوتات العقل الباطن (الذي نحلم به) وإفساحاً له ليعبّر عن المشاعر المكبوتة فيه بلغته الرمزية القديمة التي تتناسب مع إنسان ما قبل التاريخ الذي ما كان يجيد التفكير إلا بلغة الرمز (فنحن في النوم ننتقل من إنسان القرن العشرين المهذب المتحضر إلى إنسان الثقافة القديمة قبل ٥٠٠٠ سنة، أو إلى حالتنا البهيمية السابقة قبل عشرات الألوف من السنين. ولما كان الطفل يمثل الإنسان بل الحيوان القديم كما هو واضح من أنه يمشي على أربع ويغضب كثيراً ويرعَب كثيراً، فإن الأحلام تجري على أسلوب الطفولة، أي الأسلوب الذي كان يسلكه الإنسان في العصور القديمة) المصدر السابق، ص٣٤.

كما تفسر لنا هذه النظرية أيضاً سبب تأخر هذا العقل وانحصار إقناعه وبرمجته بالإيحاء دون المنطق والبرهان، كما سيأتينا. فـ(هذا العقل الباطن قديم في نفوسنا. وطريقة إقناعه ليست المنطق بل الإيحاء. وهو يجري على أساليب قديمة في تفكيره. فهو لا يفهم مثلاً الصور المجردة للمعاني. ولذلك فطريقة تفكيره هي الرموز أي أنه يضع للمعنى المجرد كالموت أو الشرف أو الحياة رمزاً مجسماً كما نرى ذلك في الأحلام.

ثم هو في أغراضه يسير على الطرق الصبيانية فيطلب اللذة السرور فقط. فنحن مثلاً إذا تخاصمنا مع أحد الناس وتركنا الخواطر تجري بلا عائق من العقل الواعي أي بلا رقابة منه ألفينا أنفسنا نتخيل هذا الخصم وهو مقهور مهان أمامنا. فإذا نمنا وزالت سيطرة العقل الواعي تماماً رأينا هذا الخصم ونحن نضربه أو نقتله مع أن موضوع الخصام قد لا يتطلب منّا وَقْتَ وَعْينَا ويقظتنا سوى أن نلوم هذا الخصم لوماً خفيفاً.

فعقلنا الباطن يجري على أساليب آبائنا المتوحشين وغرائزه كلها غشيمة في الحب والانتقام لم تتهذب. وهو يجري على الثقافة القديمة ويكتسب تجاربه من حياة الصبا أو الشباب ثم يحيلها إلى رموز. وهذه الرموز التي نراها في الحلم تشبه كل الشبه بل قد تتفق أحياناً كثيرة والرموز التي كان يرمز بها آباؤنا للمعاني حين شرعوا في تأليف اللغات ووضع الألفاظ وإيجاد الاستعارات والمجازات التي هي في الواقع رموز). المصدر السابق، ص ١١

وهكذا فإن هذه النظرية تفسر لنا كثيراً من الظواهر النفسية والعقلية كالكبت وتكوّن الأحلام والعصبية والنكوص ومظاهر الجنون والنبوغ والتسامي والقدرات الفنية والأدبية كالشعر وخلافه..!

وفي هذا المنحى أيضاً يأتي مصطلح (**الواعية والخافية**) وهي من إطلاقات (كارل غوستاف يونغ)، في كتابه (البنية النفسية عند الإنسان)، ويُوصف (يونغ) بأنه أحد كبّار أئمة ومنظري مدرسة التحليل النفسي. وما يستفاد من كلامه أن تقسيم الجهاز الإدراكي إلى (عقل واعي) و(عقل باطن) يصلح =

= كتوصيف نظري لا كتحديد حقيقي ووصف خارجي عملي، فليس عندنا عقل ونفس، بل هي ذات واحدة تستحضر الخبرات الواعية مرة والخافية مرة أخرى، فبين الواعية والخافية علاقة وثيقة، يصفها بأنها علاقة تعويضية تتحرك فيها مكونات كل منهما بشكل مستمر جيئة وذهاباً، حيث يقول: (إلى حد ما تذهب إليه خبرتنا، نستطيع أن نؤكد أن السياقات الخافية أو غير الشعورية تقف في علاقة تعويض مع العقل الواعي. وإنما استخدم صراحة كلمة «تعويض» لا كلمة «ضد» لأن الواعية والخافية ليست إحداها ضداً للأخرى بالضرورة، بل كل منهما تكمل الاخرى لكي تتشكل منهما (وحدة كلية) أو (كل) هو «الذات the self». بحسب هذا التعريف، النفس كمٌّ يفوق الأنية والواعية، لا تحيط بالنفس الواعية وحسب، وإنما بالنفس الخافية أيضاً.. (ولذا فليس) في مقدورنا أن نكوّن صورة واضحة عما نحن عليه باعتبارنا «ذاتاً» ذلك أنه بهذه العملية يتعين على الجزء أن يحيط بالكل. ليس ثمة غير أمل ضئيل في أن نستطيع بلوغ ولو وعي تقريبي للذات، لأننا مهما بلغ وعينا يظل دائماً قدر غير معين وغير قابل للتعيين من المادة غير الشعورية التي ترجع إلى كلية الذات. لذلك سوف تظل «الذات» دائماً قدراً لا يطاله إدراك) البنية النفسية عند الإنسان، كارل غوستاف يونغ، ص (١٦٠-١٦١).

وهكذا فهو يرى أن لا فاصلة بين الوعي واللاوعي، فالذات الإنسانية مكونة من كليهما ممتدة على كلا المنطقتين شاملة لهما إلا أن إحداهما خافية والأخرى واعية، ولذا فمن المستحيل أن يحيط وعينا بكامل ذاتنا وأن نعرفها على حقيقتها، لأنه سيبقى ولو جزء ضئيل من مكونات اللاشعور غير قابل للكشف والمعرفة. بل يكفي أن نعرف أن الوعي أو (الواعية) تمثل جزء الذات المكونة من (الواعية) و(الخافية)، ومن البديهي أن الجزء لا يحيط بالكل.

ويفسر (يونغ) معنى هذا التلاقي بين المنطقتين المذكورتين بعلاقة التعويض التي تجمع بينهما، في مواضع أخرى من كلامه، بما حاصله: أن اللاشعور يكون أحياناً منبعاً لإلهام الفرد حلّ المشكلات التي تعترضه، والدور الذي ينبغي عليه أن يتمثله في حياته، والذي قد يتجاوز به الحدود الشخصية الضيقة والمصالح الذاتية الفردية إلى مصالح اجتماعية وأحياناً أدواراً تاريخية! ومن جانب آخر قد تكون هذه الخافية مقبرة لدوافع الإنسان التي أخفق في إشباعها وأحلامه التي عجز عن تحقيقها ورغباته أو آلامه التي كبتها، وهو على هذا النحو يرى أن الخافية والواعية وجهان لعملة واحدة، بل هو يرى أن الذات الإنسانية ترجع في الأصل إلى (الخافية)، فالإنسان في مبدأه لا يعرف الأنا، وإنما الأنوية تتشكل لاحقاً كلما صادفت الدوافع الغريزية عقبات في سبيل إشباعها وعاش من خلالها صراعاً مع محيطه الخارجي. وهو يقسم مراحل الوعي إلى ثلاثة أطوار..

الطور الأول: وهو الطور الذي تظل حياة الفرد النفسية فيه محكومة بنوازع الغريزة، ويظل الطفل فيه محاطاً بالرعاية النفسية من قبل أبويه، وهو لا يمتلك من الذاكرة إلا بقعاً غير متصلة من الذكريات، كما أنه لا يصادف من المشاكل إلا أقلها ولا تعترض النوازع الذاتية القيودُ الخارجية مما يجعله بعيداً عن التوتر الداخلي والنزاع مع نفسه، وبعبارة أخرى: فإن الأنوية (الأنا) لم تتشكل عنده بعدُ.

الطور الثاني: وهو سن الذي يبدأ من المراهقة حتى حتى منتصف العمر (٤٠ سنة)، وما يصادفه فيه من تغير نفسي وظواهر جسمية تصاحب سنّ البلوغ تمنحه سلسلة من المحتويات الأنوية أو الأنية، إلى جانب سلسلة ثابتة تساويها في الشدّة من الكوابح التي تحول بينه وبين توكيده لذاته، فيشتدّ نزاعه مع ذاته، وتنشأ نتيجة لذلك (الأنية الأحادية).

الطور الثالث، فهو طور ما بعد (٤٠ أو ٥٠) سنة، حيث تنشا الإنية الثابتة ومعرفة الفرد نفسه بحالتها المنقسمة بين حالة الوعي واللاوعي. بمعنى إدراكه نفسه على أساس أن لها وجهين: واعية وخافية.

فهو يصور الصراع الإنساني في الأساس بأنه صراع بين الحالة الغرائزية الخافية التي هي الأساس في =

فبدءاً يمكننا مقاربة العقل الباطن من جهة **(العقل اللا إرادي والعقل الإرادي)**، وهي أول تسمية يمكن تصوّرها باعتبار غموض هذه الجهة وتسلّطها وعدم القدرة على التحكم في فعلها وضبطه، فالعقل الباطن بهذا الاعتبار يمثل الواقع النفسي اللا إرادي القابع خلف ستار الذات الظاهرية والجانب الغامض الذي نجهله من ذواتنا. وقد عبّر أحد علماء النفس عن هذا الواقع الغامض والكائن المجهول بقوله: (في داخل كل واحد منّا شخص لا نعرفه)[١]!. وقد تفاجئ الفكر الغربي، على ما يبدو، لدى اكتشافه لهذه الذات المختبئة (على حدّ توصيف الفيلسوف (وليم جيمز)، فقد (استند الفيلسوف (آرثر ستوبنهار) في كتابه (العلم كأداة وفكر)[٢] على بحث تناول قوة خفية أسماها (الإرادة) will فقال إن هذه الإرادة تتحكم في سلوك المرء دون أن يشعر بها، كأنها رجل أعمى قوي البنية يحمل على كتفيه رجلاً ضعيفاً مبصراً. ثم استبدل (فون هارتمان) كلمة (الإرادة) بمصطلح (العقل الباطن submind ووصفه بأنه شيء عظيم الذكاء والمهارة والمقدرة)[٣]. وشبهها بعض المهتمين بطفل ذكي، متقلب المزاج متغير الأهواء يحسن المراوغة والتفلت، يسكن ذواتنا، ويصعب الوقوف على رضاه أو التكهن بسلوكه، وأن أفضل طريقة للتعامل معه هي (أن تعامله كما لو كان طفلا ذكيا في الخامسة من عمره، فهو رغم ذكائه في غاية

= النفس وبين حالة الوعي واليقظة ونشوء محتويات العقل الواعي. وأن الأصل في حياة الإنسان سيرها وفق ما تمليه محتويات الخافية (أو العقل الباطن). أنظر: البنية النفسية عند الإنسان، كارل يونغ، ص ١١ - ١٦.

(١) من مقولات (كارل غوستاف يونغ) في كتابه: (التنقيب في أغوار النفس The undiscovered self)، ويرى: أن الفلسفة العقلية المعاصرة لم تكلف نفسها عناء سؤال «مدى توافق هذا الشخص الذي بداخلنا وهو الخافية مع مقاصدنا ونوايانا الواعية»، إذ يعزي (يونغ) مشاكل العصر إلى هذا الفصام بين الظاهر والباطن في النفس الإنساني. فالعلم الحديث يتبث أن داخلنا شخوصاً عديدة وليس شخصًا واحداً فقط، فهناك أكثر من ٧٠ نوعاً في الشيزوفرينيه لوحدها (انفصام الشخصية)!.

(٢) الصحيح أنه (أرتور شوبنهاور) ١٨٦٠ في كتابة: (العالم إرادة وفكر). أنظر: أرتور شوبنهاور- ويكيبيديا، الموسوعة الحرة.

(٣) العقل الباطن، حسون لطيف البطاط، ص ٣١.

الاعتباطية والتعجل..)[(١)] ولذلك يُفرد (علم النفس) باباً واسعاً للحديث عن (الحيل النفسية)[(٢)] التي هي من تصرفات هذه الذات المختبئة، والتي تحتال بها عند مواجهتها بأخطائها وتتذرع بها عند إخفاقها، فتتعلل بالإسقاط مرة والتبرير ثانية والنكوص ثالثة أو التعويض غير الصحيح أو التحقير والتصغير لأخطائها والتصيّد لأخطاء الآخرين والتلهي بها..! لكن هذه الذات، ومن جهة أخرى، هي مصدر الإبداع والتنوير والإلهام أيضاً!.

إلا أن مقاربة **(العقل والنفس)** تبدو هي المقاربة الأشمل والتسمية الأفضل توصيفاً للواقع، فالنفس هي اللاوعي، فيما يمثل العقل حالة الوعي. وهذه التسمية انطلقت من حيثية العلاقة الأولية المتصورة بينهما والتي تتمثل في أن (العقل) وإن كان متأخراً في نشأته عن (النفس) إلا أنه هو المربي والمنشّئ لها، فهي كالأرض تُنبت ما يبذره فيها العقل الواعي. ففي الحقيقة أن أول بدء الإنسان روح (من دون نفس) تمثل النفخة الإلهية، ثم لا تزال الخصائص الوراثية والتربوية تساهم في تشكيل شخصيته، فـ(النفس تترادف في المعنى مع الشخصية باعتبار أن الوعي أحد أجزائها. وبذلك فهي لا تمثل مجرد شيء ينتقل إلى جسد الرضيع في لحظة تاريخية ولكنها شيء ما يختلط به في نضجه بشكل متسلسل[(٣)].. ومن ذلك المنطلق يمكننا القول بأن الطفل حديث الولادة

---

(١) تولّ السيطرة على عقلك الباطن، أنتوني جالي، ص ٦٢.

(٢) الحيل النفسية: طرق دفاعية تجنح لها النفس عند إخفاقها في تحقيق بعض أهدافها من أجل أن تخفف من صراعها مع نفسها، ويتناول (علم النفس العام) هذه الحيل والطرق الدفاعية، فمنها الحيل الخداعية: كالإسقاط، أي إلباس الآخرين أخطائنا التي قمنا بها وتأويل دوافع سلوكهم وفق ما نحن عليه، أو كما يقول المثل العامي: (كل يرى الناس بعين ذاته)، ومنها التبرير وإلتماس الاعذار، ومنها النكوص والتهرب، والكبت.. ومنها الحيل التعويضية: كأحلام اليقظة والتقمص والتعويض المسرف.. وغيرها، والتي يحسن بالفرد التعرف عليها والتبصّر بها من أجل التعرف على حقيقة دوافعه وأمراضه الداخلية التي قد يبتلى بها، حيث يظن لنفسه النزاهة، ولأحكامه الموضوعية ولأهدافه الحقانية والاستقامة! ولمزيد من التعرف على (الحيل النفسية) يمكن الرجوع إلى كتاب (أصول علم النفس) للدكتور أحمد عزت راجح.

(٣) للحكماء في نشأة النفس وبقائها أربعة مذاهب..
المذهب الأول: أن النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء، فهي في ابتداء أمرها مادية ثم تتكامل بالحركة الجوهرية حتى تصل إلى مرحلة التجرد عن المادة والروحانية، وهو مختار صدر المتألهين =

هو النفس على هيئة مستترة وقد يعبر عن الروح الخالصة)[١]. وقد عُرِّفت النفس بأنها (التنظيم الفردي الموحّد للخصائص الوراثية والتأثيرات البيئية، (فالنفس) تمثل المظهر المتفرد لكل شخص على حده، فيما الروح تمثل المظهر الكوني للشخصية والمتماثل لدى الجميع)[٢].

كما أن النفس هي الجسد من جهةٍ، باعتبار أن (كل فكرة تخطر لنا لها استجابة فيزيائية فسيولوجية حالية.. فالجسد هو بالتأكيد يمثل جزءً من شخصيتنا وهو الجزء الأكثر وضوحاً. فلن تكون لدينا هوية ذاتية دون أن يكون هناك بالضرورة هوية جسمية. وبالتأكيد تتأثر صورتنا الذاتية بشكل كبير بالظروف والأحوال

= الشيرازي (رائد مذهب الحكمة المتعالية)، وعلى هذا الرأي يكون للمادة والطعام التي يتخلق منها الإنسان والأحوال التي تصاحب عملية التخلق دور في صفات الإنسان النفسية والروحية فيما بعد.
المذهب الثاني: أن النفس جسمانية الحدوث والبقاء، مع اختلافهم في حقيقة هذه النفس هل هي الدم أم هي روح بخاري أو غيره!.
المذهب الثالث: أن النفس روحانية الحدوث والبقاء، فهي منزهة عن كل أمر مادّي، وهو قول المدرسة المشّائية، فالروح تحدث مع الأبدان مرتبطة معها ارتباطاً طارئاً غير مأخوذ في وجودها وماهيتها.
المذهب الرابع: أن النفس روحانية الحدوث جسمانية البقاء، وهو مذهب تناسخي يدعي أن النور الروحاني المجرد عندما يسكن جسداً مادياً يتلوث بلوثة الصفات النباتية والحيوانية.
أنظر: بحوث في علم النفس الفلسفي، الشيخ عبد اللّه الأسعد، ص (٧٥- ٩٢).

(١) سحر العقل، د. مارتا هيات، ص ٣٤.

(٢) سحر العقل، مصدر سابق، ص(٣٥-٣٧). ويساعد على هذا المعنى أيضاً أن القرآن الكريم يعبّر في أغلب الأحوال (إن لم يكن كلها) عن (الروح) بـ(النفس)، نحو قوله تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ﴾ آل عمران، ١٨٥ وقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا﴾ الزمر، ٤٢ وقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَن تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ كِتَٰبًا مُّؤَجَّلًا﴾ آل عمران، آية: ١٤٥ وغيرها من الآيات، ولعل السرّ في التعبير عن الروح بالنفس، أن الروح بعد أن تمازج البدن فإنها تكتسب من غرائزه وتتأثر بمواصفاته وموروثاته وطينته وغذائه وتماهي أطوار خلقته ومراحل نموه وصفات قوته وضعفه، فهي في نشأتها ونفخها روح وفي اكتمالها وتبلورها نفس، ولا تزال الروح متأثرة بعوارض البدن وخصائص الوراثة والبيئة مدة حياتها، فإذا ما خرجت، خرجت متشكلة بتلك العوارض والصفات التي اكتسبتها وتلبست بها، ومن هنا كان نسبة الموت لها أليق وبها أنسب من نسبته إلى الروح، خصوصاً مع ما تؤكده الأبحاث من العلاقة الوطيدة بين النفس والجسد، فهما لا يعملان بشكل منفصل.
كما أن مما يساعد على هذا المعنى أيضاً ويعضده أن الروح لم ترد في القرآن الكريم بصيغة الجمع بينما وردت النفس بصيغة الجمع (وتأويل ذلك عند الأوائل.. أن النفخ يكون من الروح، فإذا خالطت النفخة كائناً هو الجنين في بعض مراحل نموه، وإذا تدرجت هذه النفخة حتى هبطت إلى الأرض (بالميلاد) كانت نفساً تكتسب بالبدن وتقدر على البقاء في الحياة بقدر ما يمتد الأجل..) أنظر: أسرار العقل في حركته الخفية، د. أحمد توفيق حجازي، ص ١١٠.

الجسمية)[١].ولما كانت متصلة بالبدن متأثرة بعوارضه وخصائصه، صحّت نسبة الموت لها وإضافته إليها، باعتبار أن الإضافة تصحّ لأدنى ملابسة (كما يقولون)، وهي أيضاً لما كانت تقوم بوظائف الروح أيضاً؛ من مراقبة عمليات الجسم والتحكم في درجة حرارته والإشراف على سلامة أعضائه وتشغيل المهام الحياتية كالنبض وعملية الهضم والإخـراج والتنفس وغيرها من العمليات الحيوية، إلى جانب امتلاكها ما يمتلكه العقل الباطن من («الاستبصارَ وحِدّةَ الإدراك» حيث يمكنه أن يغادر الجسد ويسافر إلى أماكن بعيدة، ويجلب في أحيان كثيرة-معلومات عن شخصيات وأمور أخرى. ومن خلال العقل الباطن يمكن أن نقرأ أفكار الآخرين..)[٢]، وحفظ كل ما يصادفنا خلال حياتنا من حوادث، صحّ أن ينسب لها ما ينسب للروح[٣].

ومما تقدم يتضح أن مفهوم العقل الباطن يشير (إلى مجموعة من العناصر التي تتألف منها الشخصية، بعضها قد يعيه الفرد كجزء من تكوينه، والبعض

(١) المصدر السابق. ويوافق هذا المعنى ما جاء في روايات أهل البيت عليهم السلام التي أكدت على أن الأرواح بعد الموت في صفة الأجساد، تعرف بصورها التي كانت عليها في الدنيا.

(٢) الشفاء الذاتي بقوة عقلك الباطن، د. أحمد توفيق، ص ١٠٠

(٣) وكما تمثل النفس دور الروح، تمثل أيضاً دور القلب الذي هو مركز الحب والبغض والانجذاب والنفرة والإيمان والجحود والاتجاهات والميول، وصلاح الفطرة أو خرابها، واستعدادها أو انتكاسها، فيما الدماغ يعمل بشكل محايد في الإدراك والنظر والحكم والمقايسة. ومن هنا فقد قارب البعض العقل الباطن من جهة (**العقل والقلب**).

ونحن من هذه الحيثية أيضاً يمكن أن نفهم أكثر كيف يجتمع الإيمان والجحود، والعلم والكفر، وكيف يحتاج الإيمان إلى العاطفة إلى جانب العلم، ونفهم من خلال هذا المنظار أيضاً مثل قوله تعالى: ﴿وَجَحَدُواْ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ ...﴾ النمل: ١٤.

فالعقل الباطن هنا له دور القلب الذي يدفع لحب هذا وتفضيل ذاك، أو النفرة من شيء أو الانجذاب إليه، أما العقل فليس دوره إلا أن يبرر ويصحح، ومما ينسب لإمير المؤمنين عليه السلام قوله: (كَمْ مِنْ عَقْلٍ أَسِيرٍ تَحتَ هوى أميْر) و(كَمْ مِنْ ضَلالَةٍ زُخْرِفتْ بآيةٍ)..

وسيأتي أن العقل الباطن بهذا الاعتبار (أي باعتبار أنه القلب) ليس له معايير ثابتة يرجع إليها في انجذابه ونفرته، وليس الطريق لاقناعه بأمر، أو مردّ افتتانه بأمر آخر هو اقتناعه، فهو قد يفتتن بالصوت الحسن أو الاسلوب الشيّق أو الأداء الجذاب وقد يقع ضحية الصورة الحسنة أو المكيدة الخادعة، ومن هنا كانت له لغته الخاصة التي يفهمها وتكون المدخل للتأثير عليه من طريقها.

الآخر يبقى بمنأى كلي عن الوعي..)[١]، كما يتّضح لنا تنوع المهام التي يقوم بها (العقل الباطن) وسعتها وسيطرته علينا، حيث تحتل (الجزء الأكبر من تركيبنا النفسي والعقلي، (فيما) سيطرتنا الواعية تحتل الجزء الباقي)[٢]، وأن مهمة قيادة هذا الكيان الهائل وتطويعه ليست مهمة سهلة، بل هي أعقد مما نتصوّره.

إلى ذلك فإن العقل الباطن لا تتحدّد وظيفته في كونه مخزناً لشخصيتنا وخارطتنا الذاتية للعالم من حولنا، فهو مقر للغرائز الجسدية والنفسية ومحفزات السلوك بالإضافة إلى الخبرات المكبوتة. وبالجملة فهو كيان متعدد المهام والطاقات، ندرك ذلك من جملة هذه التسميات السابقة وتعددها والتي تشير إلى ضخامة هذا الكيان العقلي وسعة دائرته وتعدد مهامه، واستقطابه لمعظم الوجود البشري وتحكمه في أغلب الوظائف النفسية والعقلية، كما قدمنا، وبالتالي تعقد البحث حوله واستجلاء حقيقته وتقصي إمكاناته ورصد قوانينه، بل إن (هناك اختلاف بين المداراس الفكرية بشأن تحديد هذا المفهوم على وجه الدقة والقطعية..)[٣].

خصائص ومستويات العقل الباطن

ونريد بعد أن تعرفنا على جملة من المقاربات والتسميات للعقل الباطن واالتي تبين سعة هذا الكيان العصبي وانبساطه على مساحة الوجود الذهني والنفسي للإنسان، أن نتعرف أكثر على ماهيته وأبعاده من خلال ذكر جملة من خصائصه ومستويات عمله وتصنيف أوجه نشاطاته. ويُعدّ هذا المدخل من أفضل المداخل لدراسة العقل الباطن وأبعده عن التعقيد الذي اتسمت به كل أو أغلب الدراسات التي تناولت البحث فيه[٤].

---

(١) ويكيبيديا، الموسوعة الحرة.

(٢) الشفاء الذاتي بقوة عقلك الباطن، د. أحمد توفيق، ص٤٣

(٣) عقل باطن – ويكيبيديا، الموسوعة الحرة

(٤) من يقرأ حول العقل الباطن يواجه خلطاً مشوشاً وعرضاً غامضاً لا يعرف أوله من آخره ولا يكاد تستبان من خلاله ماهيته ولا وظائفه. وقد عانيت في إخراج هذا البحث أيّما معاناة، وحاولت أن أخرج بتصور =

خصائص العقل الباطن..

اتضح من التسميات السابقة أن العقل الباطن يعبر عن نشاط ذهني ونفسي أكثر من تكوين تشريحي، لكنه مع ذلك يحتلّ القسم الأكبر من عقل الإنسان الكلي، إذ (يقدّر حجم العقل الباطن بنحو ٩٢٪ من العقل ككل، ويشغل العقل الواعي مساحة ٨٪ المتبقية، وبالتالي فإن العقل الواعي ما هو إلا شيء ضئيل مقارنة بالعقل الباطن)[١]. وتتناسب القدرة التخزينية مع حجم كلٍّ منهما، فعلى حين أن العقل الواعي محدود التخزين متوسط الذاكرة، فإنّ العقل الباطن واسع الذاكرة فهو يتذكر كل الحوادث التي مرت بنا منذ ولادتنا، بل وقبل ذلك أيضاً، ويذهب بعض كبار فلاسفة وعلماء النفس الحديث وهو (كارل غوستاف يونغ) إلى اعتبار (أن العقل الباطن عبارة عن أرشيف ومخزون لكل المعلومات منذ البدايات الكونية الأولى وحتى الأبد)[٢]!. وبالجملة فهو كيان حاضر شاعر مدرك، وهو إن كان مستتراً (باطناً) ومتوارياً كامناً، إلا أنه حاضر متيقظ، حسّاس متذكر مدرك!

أما من حيث الوظائف والتحكم فإن العقل الواعي يقوم بأداء المهام الإرادية وهو لا يحسن أن يقوم بمهمتين في وقت واحد[٣]، في حين أن العقل الباطن يقوم بتشغيل الوظائف اللا إرادية، و(يمكنه الاضطلاع بملايين ملايين

= كلي يحدد أبعاد العقل الباطن ويستبين وظائفه ويجمع آراء المصادر حوله، ولهذا فقد خرجت عن العرض التقليدي إلى فرز وظيفي لمهام العقل الباطن وتحديد لهيكله وإن كنت لم أراع فيه الضوابط الدقية لفرز هذه الوظائف عن بعضها لمّا كان هذا الفصل والفرز للوظائف متعذراً لتداخلها وتشابكها مع مهام العقل الواعي (كما سيتضح) مع أن ذلك قد يكون أقرب إلى التصوّر الواقعي والحقيقي. وقد أخذت هذا التصنيف في الأصل عن كتاب: الشفاء الذاتي بقوة عقلك الباطن، د. أحمد توفيق، ص (٥٠-٥١) لكن المصدر المذكور احتوى على مستويين فقط (ما دون الوعي وما فوق الوعي)، وكان في المستوى الأول كان قد خلط بين الوظائف الأولية الآلية التي لا تدخّل للوعي فيها، وبين الوظائف المتبادلة مع الوعي..! ولذا ارتأيت تصنيفاً ثلاثياً من أجل تقريب الفكرة وسهولة المأخذ.

(١) المارد الكامن داخل عقلك الباطن، هاري كاربنتر، ص ٥٧.

(٢) أسرار العقل الباطن، د. فاليري، ص ٤٥.

(٣) فهو لا يقدر مثلاً على قيادة السيارة والتحدث عبر هاتفه المحمول، وعبر أحد العلماء عن ذلك بقوله (عندما يكون المرء راغباً بصدق في الاستماع لشخص ما على الهاتف، فإنه يغلق عينيه!).

الوظائف في الوقت نفسه، فنحن لا نحتاج لأن نفكر تفكيراً واعياً حتى نتنفس، وحتى نتعرق في الحرّ، وحتى نهضم طعامنا، أو نقاوم الأجسام الغريب، أو نفرز الأنسولين، وإلى آخره.. (حيث) يقوم عقلك الباطن بالتواصل المستمر مع كل خلية من خلايا جسدك، والخلايا بدورها تتواصل مع عقلك الباطن)[١]!.

وأما من ناحية الإدراك، فعلى عكس العقل الواعي الذي يدرك المفاهيم والحقائق، ويفكر بصورة منطقية مستخدماً الألفاظ، فإن العقل الباطن لا يعرف المنطق ويتعامل بالصور والمشاعر دون الألفاظ.. (إنه منبع الحب، والكراهية والأسى والخوف، والغيرة، والغضب، والبهجة، والرغبة، إلى آخره.. وهو غير منطقي بالمرة، ولديه تركيز أو وعي ضعيف جداً بشأن ما قد يحدث في أعقاب غضبه. (وهو يفهم) فهماً استقرائياً، من الخاص إلى العام، فإذا أخبرته بأنك أخرق فسيجد طريقه لك حتى تقوم بشيء أخرق. استخدام التفكير الاستقرائي ليس منطقياً[٢]. أما العقل الواعي فيفكر بكلمات موضوعية. والموضوعية في كلمة «أُمْ» تعني أنثى والدة. وعلى الجانب الآخر فإن العقل الباطن ذات، ويحمل الكلمات بمضامين وإيحاءات، فحين تسمع كلمة «أُم «فإن جميع أنواع المشاعر تثار بداخلك، وتنبع تلك المشاعر من العقل الباطن)[٣]، وبالجملة فـ (العقل الباطن هو عقل الإيمان والعقيدة الراسخة، فيما العقل الظاهر هو عقل التفكير والشك والتفلسف)[٤].

---

(١) المارد الكامن داخل عقلك الباطن، ص ٦١.

(٢) يفكر العقل الواعي تفكير منطقياً استنباطياً على نحو: كل إنسان يموت، زيد إنسان = زيد يموت. أما العقل الباطن فإن طريقة تفكيره غير منطقية وهي تتبع حالة استقرائية، والتفكير الاستقرائي تفكير تتبعي تراكمي، ولذا فهو إذا تبنى فكرة يحبها أو يخاف منها صار يربط بين التجارب المتشابهة أو الأفكار المتباعدة ويستخلص منها نتيجة توافق حبّه أو خوفه! وهو يسير في ذلك من المفردات الخاصة لبناء النتيجة الكلية.

(٣) المارد الكامن بداخلك، ص (٦٢-٦٣).

(٤) العقل الباطن، حسون لطيف البطاط، ص ٤٩.

مستويات العقل الباطن:

أما من ناحية مستويات العقل الباطن ودرجات نشاطه، فـيكننا هنا الإشارة إلى ثلاثة مستويات يعمل ضمنها العقل الباطن وهي: ما دون الوعي (أو ما دون الشعور)، وما (ما بين الوعي)، وما فوق الوعي (أو ما فوق الشعور)..

١ ـ ما دون الوعي Lower Conscious من العقل الباطن والذي يتضمن الوظائف الحيوية والطباع والغرائز والاستعدادات الفطرية.

٢ ـ أما ما فوق الوعي Conscious Super من العقل الباطن (فهو) ضميرنا الخلقي وهاتف النصح الداخلي، وذاتنا الحقيقية السامية، والصورة التي نحب أن نكون عليها كما يتمثل لنا فيها الحق والخير والجمال والطيبة والتقوى.. الخ)[1].

٣ ـ بين الوعي In-between Conscious ويتضمن أهم مجالات حياتنا الذهنية من: العادات والمهارات والاستعدادات والميول المكتسبة والإيمان والذاكرة (أو الذكريات). وهو المجال الذي يتبادل فيه العقل الباطن (التأثير والتأثر) مع العقل الواعي ويخضع فيه للتسيير والبرمجة وقيادة السلوك.

والمستويات السابقة (بأي مقاربة أخذناها) تمثل العقل الباطن، فيما تمثل الإرادة الإنسانية الواعية العقل الظاهر، والعلاقة المتصورة بينهما تقوم على أساس أن العقل الواعي هو المربي في البدء (للنفس الغريزية) التي ما تلبث أن تتحول بفضل التربية إلى (النفس الواعية) ثم هي تسير باتجاه الترقي إلى مرحلة ما فوق الوعي.

ولنبدأ باستعراض هذه المستويات..

فعلى المستوى الأول (دون الوعي Lower Conscious) يضّلع العقل الباطن

(١) الشفاء الذاتي بقوة عقلك الباطن، د. أحمد توفيق، مصدر سابق.

بتدوين (جميع المعلومات التي يستقبلها عبر الأحاسيس الخمس، ويتذكر كل شيء عن حياتنا (إلى جانب تحكّمه) بجميع وظائف الأعضاء في الجسم عبر الجملة العصبية المركزية، وردود الأفعال والغرائز، والحركات والأفعال والعادات اللاإرادية..)[١]، كما أنه يتضمن الاستعدادات الفطرية والميول والغرائز والطباع والإيمان والحب والتخيل (كما تقدم).

وضمن هذا المستوى من مستويات (العقل الباطن) لا يكاد يكون للوعي مدخل إليه أو تحكم فيه أو تغيير، فهو أشبه بـ (الضبط المصنعي) الذي خلقنا عليه و(برامج التشغيل) التي زوّدنا بها، والعقل (ضمن هذا المستوى) يعمل في خفاء وبشكل مستمر وبلا انقطاع، يراقب عمليات الجسم ويتحكم في درجة حرارته ويراقب سلامة أعضائه ويقوم بتشغيل المهام الحياتية كالنبض والتنفس وينظم إفراز الغدد وعملية الهضم والإخراج وغيرها من العمليات اللاإرادية، كما أنه يعكس سلامة الفطرة والتوجه والإيمان والحب والبغض والانجذاب الذاتي والنفرة والاستعدادات الفردية التي جبل عليها الفرد وطباعه الذاتية وغرائزه وميوله الفطرية!.

وضمن هذا المستوى يمكن أن نلحظ كذلك اهتماماً للإسلام بالأدوار الأولى من تكوّن الإنسان والعناية به، وتشريعه لعددٍ من الممارسات والآداب والطرق المؤثرة في مستقبله، مراعياً أدقّ التفاصيل والأحوال التي ترافق قدومه للحياة وتعاهد تربيته وتنشئته، وأغلب هذه الممارسات شواهد على وعي إسلامي بتنبه الجهاز الإداركي المبكر لدى الإنسان وانفتاحه، وإمكانية التدخل لتشكيل هذا الوعي والتأسيس للمستقبل من خلاله[٢].

---

(١) أسرار العقل الباطن، د. فاليري سينيلنيكوف، ص (٤٥-٤٦).

(٢) فما يظهر من النصوص الإسلامية، يؤكد ارتباط نشأة العقل الباطن وتطور الكيان النفسي بشكل متواكب مع النشأة الجسدية والتخلق البيولوجي، وتأثر جملة الصفات النفسية والإنفعالية والوجدانية بالعامل الوراثي، وسائر ظروف التكوّن الإنساني، مما يوجب رعاية دقيقة واتباع أساليب معينة تضمن سلامة هذا الجهاز الإدراكي، الأمر الذي نلاحظه في جملة السنن والآداب التي يوصي الأبوين بتعاهدها قبل تكون هذا الكيان الإنساني المترتقب وفي اللحظات الأولى التي ترافق تخلّقه والأدوار التي تعقبها، مما ينبأ عن تصوّرٍ واضحٍ لترابط أدوار صياغة الشخصية الإنسانية في مراحلها الأولى وتنشئتها المتأخرة.

أمّا على المستوى الثاني لمجال عمل العقل الباطن فهو مستوى (ما فوق الوعي Conscious Super) والذي يمثل فيه (ضميرنا الخلقي وهاتف النصح الداخلي، وذاتنا الحقيقية السامية) فإنه يقوم بدور المفيض على العقل الظاهر والممدّ له بالإلهام والإشراق والمعرفة، والموجّه للإنسان في تحديد مواقفه وتعيين اختياراته وتوجيه سلوكه. وهذا المجال من مجالات عمل العقل الباطن، لا يكاد يُنال بالوعي ولا يمكن للعقل الواعي أن يسيطر عليه أو يتحكم في أدائه إلا ضمن مساحة محدودة، كما سيأتي، وإلا فهو يمثل دور المتلقي للإمداد من جهاتٍ هي أعلى من عالم الحسّ.

ويضم هذا المستوى أطواراً من الأداء المؤثر التي يقوم به العقل الباطن يتدرج بين (الإبداع) ثم (التنبؤ والأحلام التنبؤية) صعوداً إلى (الحدس) وصولاً إلى الفيض الإلهي المباشر الذي يتاخم الولاية والعناية الإلهية الخاصة.

ومن المهم هنا أن نفرق بين هذه الجهات (أي ضمن هذا المستوى): فإن الجهة الأولى هي جهة عامة تمثل المتمم للجهد الذهني والمبلور له[١]، وهي ما يمكن تسميته بـ(الصناعة الإبداعية) أو (الإبداع). وقد أولى (علماء النفس) ضمن بحثهم (للعمليات العقلية) هذا الجانب أهمية خاصة من أجل رصد المراحل التي يمر به المنجز العقلي حتى يصل إلى نقطة الإبداع الغامضة، ذلك أن الإبداع الذي يمثل الشرارة الأولى لأي منجز فريد إنما تهبط على أصحابها في أي مجال من المجالات (على حين فجأة بينما تكون أذاهنهم منصرفة عن موضوع الإبداع. فهذا يأتيه الإلهام وهو سائر في الطريق أو هو في قاعة السينما أو في الحمام وذلك يأتيه الإلهام في أثناء النوم أو وهو يهمّ بركوب السيارة أو هو منهمك في عمل لا صلة له البتة بموضوعه.. (فوجدوا من خلال تتبع تجارب المبدعين واستقرائها أنه يمر بعدد من المحطات: فمن مرحلة الإعداد

(١) والواقع أن هذه الجهة من الجهات التي يشترك العقل الواعي فيها مع العقل الباطن ولذا فقد ارتأيت أن أدرجها ضمن المستوى المتوسط لعمل العقل الباطن (والذي سيأتي بعد قليل) لكني وجدت إدراجها هنا أنسب من حيث تجلي طبيعة عمل العقل الباطن فيها.

أو التحضير إلى مرحلة الحضانة أو الاختمار إلى مرحلة الإلهام أو الإشراق وينتهي أخيراً إلى مرحلة التحقق وإعادة النظر باعتبار) أن كثيراً من المبدعين يجدون ان إبداعهم لا يولد مكتملاً بل يكون في حاجة إلى تعديل كبير وتحوير وتصويب وتكييف غير قليل)[١].

كما أن الجهة الثانية تمثل اتصالاً بعالم ما وراء الحسّ والوعي متمثلة في الأحلام التنبؤية التي تمثّل نافذة على الغيب والمستقبل المجهول لا تخضع فيه لأسباب ظاهرية أو تفسيرات قريبة، كما تمثل مخزناً لعقد الإنسان ومشاكله التي نسيها، ومخاوفه الشاذّة التي يتنكر لها ودوافعه التي لم يشبعها، وعقده التي يضمرها[٢].

وفي مستوى أعلى يأتي الحدس الذي يمكن تعريفه بكونه: كشفاً عن الواقع أو تنبؤاً عن المستقبل من غير اتصالٍ مباشرٍ أو تحليلٍ طبيعي للأحداث، إنه عمل فوق إدراكي يكشف عن واقعٍ حاضرٍ أو أمرٍ مستقبل ونتلقى من خلاله

(١) أنظر: أصول علم النفس، د. أحمد عزت راجح، ص: (٣٦٥-٣٦٨).

(٢) وقد أولى (كارل غوستاف يونغ) أهمية كبيرة لدراسة هذه الجانب من مساحة اللاشعور، وقضى شطراً كبيراً من حياته محللاً لآلاف الرؤى والاحلام، التي حاول من خلالها التعرف على لغة العقل الباطن ورموزه التي يطلقها من خلال الأحلام، باعتبارها منفذه المفضل لإيصال رسائله إلى العقل الواعي. وكان آخر الفصول التي كتبها قبل وفاته (سنة ١٩٦١) كتاب (رموز الإنسان: سيكولوجيا العقل الباطن)، وأكمل زملاؤه الفصول الأخرى منه، وفيه ويؤكد (يونغ) بشدّة على ضرورة إقبال الإنسان على تفهّم هذه الرموز والتعرف على هذه الأسرار فهي مفتاح لفهم مخاوفنا وعقدنا ودوافعنا ومناشئ أمراضنا. وفي هذا الصدد يقول: (لقد أنفقت أكثر من نصف قرن في دراسة وتقصي الرموز الطبيعية وقد توصلت إلى الاستنتاج بأن الاحلام ورموزها ليست أضغاثاً وبلا معنى. بل على العكس، الاحلام تقدم معلومات بالغة الأهمية لمن يبذلون المشقة لفهم رموزها). ويأسف (يونغ) لإهمال الإنسان دراسة (جوهره كإنسان، أي نفسه، رغم أن أبحاثاً كثيرة جرت لمعرفة وظائفها الشعورية، لكن ذلك الجزء المعقد حقاً والنابض من العقل، ذلك الجزء الذي يصنع الرموز ما يزال مجهلاً من المجاهل لم يكتشفه أحد بعد. وعلى الرغم من أننا نتلقى إشارات منه كل ليلة، فإن ليبدو غير معقول تقريباً أن فك رموز هذه الإشارات ما يزال أمراً شاقاً لا يزعج أنفسهم بمقاربته إلا القليلون منا. فالإنسان قليلاً ما فكر بأداته العظمى، أي نفسه، وغالباً ما أساء الظن بها واحتقرها احتقاراً مباشراً. فكثيراً ما تسمع من يقول «الأمر سيكولوجي بحت» وغالباً ما يَعني بقوله: أنه لا شيء)! أنظر: رموز الإنسان: سيكولوجيا العقل الباطن، يونغ، ص ٨٠.

إمداداً غيبياً وقفزات معرفية وفيضاً إشراقياً على شكل لمعٍ وإلهام[١]!

ويعد هذا المستوى من عمل العقل الباطن استثناءً في القوى والفعاليات العقلية والروحية الطبيعية التي يتحلى بها الجنس البشري وتظهر بين عددٍ نادرٍ من الناس في مختلف الأزمنة وبدرجات متفاوتة أيضاً.

أما الطور الأعلى ضمن هذا المستوى من عمل (العقل الباطن) فهو الإلهام والهداية الإلهية الخاصة، وهو وإن كان يشترك مع سابقه في كونه من سنخ الإدراكات غير الطبيعية والفيض المتلقى من غير اتصالٍ بأدوات الحسّ أو الاستناد إليها إلا أنه يختلف عنه في كونه يسير في طور الولاية الخاصة والعناية الموجّهة[٢].

---

(١) إطلاق اصطلاح (الحدس) على هذا المعنى، يختلف عما يعرفه به علماء النفس من كونه: (نوع من الإدراك المباشر أو الحكم المباشر السريع أو الاستنتاج المباشر الفجائي الذي يصل إليه المرء عن طريق علامات طفيفة أو مقدمات لا يدركها إدراكاً شعورياً واضحاً)، ولا مشاحّة في الاصطلاح (كما يقال)، أنظر في ذلك: أصول علم النفس، للدكتور عزت راجح، ص ٣٦٨

(٢) وتجدر الإشارة إلى أن بعض المفكرين قد خلط بين هذا المستوى من التدخل والمستوى الذي قبله فقال: (إن العقل الباطن حيّز ذهني يجتمع فيه نوعان من الحوافز: فهو مباءة (أي المكان الذي تبوء أوترجع إليه وتستقر فيه) العقد النفسية والرغبات المكبوتة من ناحية، وموئل الإحساس الخارق من الناحية الأخرى. وهو بهذا مصدر للشر والخير معاً)، ثم استشهد بكلامٍ للشيخ مهدي النراقي (قدس سره) في كتابه (جامع السعادات) يجري في غير هذا البعد فقال: (ومن الغريب حقاً أن نجد المأثورات الدينية تذهب إلى مثل هذا الرأي تماماً. يقول (النراقي)، المتوفى سنة (١٢٠٩) هجرية: «اعلم أن الخاطر ما يعرض في القلب من الأفكار فإن كان مذموماً داعياً إلى الشر سمي (وسوسة) وإن كان محموداً داعياً إلى الخير سمي (إلهاماً). وتوضيح ذلك أن مثل القلب بالنسبة إلى ما يرد إليه من الخواطر مثل هدف تتوارد عليه السهام من الجوانب أو حوض تنصب إليه مياه مختلفة من الجداول، أو قبة ذات أبواب يدخل منها اشخاص مختلفون، أو مرآة منصوبة تجتاز إليها صور متباينة، فكما أن هذه الأمور لا تنفكّ عن تلك السوانح فكذا القلب لا ينفك عن واردات الخواطر.. ثم لما كان الخاطر أمراً حادثاً فلا بد له من سبب، فإن كان سببه الشيطان فهو الوسوسة، وإن كان ملكاً فهو الإلهام، وما يستعد به القلب لقبول الوسواس يسمى إغواءً وخذلاناً، وما يتهيأ به لقبول الإلهام يسمى لطفاً وتوفيقاً، وإلى ذلك أشار سيد الرسل صلى اللّه عليه وآله بقوله: (في القلب لمّتان، لمة من الملك: إيعاد بالخير وتصديق بالحق، ولمة من الشيطان: إيعاد بالشر وتكذيب بالحق). وبقوله صلى اللّه عليه وآله وسلم: (قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن). ثم عقب كلامه بقوله: إن هذا التفريق بين الوسوسة والإلهام، الذي جاء به الشيخ النراقي، يستدعي الإعجاب حقاً، وربما كان ذا فائدة عملية أيضاً). أنظر: خوارق اللاشعور، د. علي الوردي، ص ١٦٥

وفيما يبدو أن الوردي كان متأثراً بآراء (كارل ينونغ) وقد انطلق من قولته: (في كل إنسان شيء من =

وقد أكدّت النصوص الدينية على هذا البعد والمستوى من مستويات التلقي الوجداني الرفيع والتداخل المباشر للعقل الباطن مع الفواعل الغيبية، وأرشدت إلى ما يعزز مناعة الوجدان ضد اختراقات القوى الشيطانية وذلك من خلال الذكر والدعاء والصدقة والبقاء على حالة الطهارة وصفاء السريرة والابتعاد عن المشاحنة والخصومة، كما اعتبرت أن طاقة التلقي من جانب الفيض الإلهي ترتفع كلما تسامى الجوّ الروحي واشتدّ الصفاء الداخلي، حيث تقود هذه الحالة إلى عرفانٍ حقيقي وانفتاحٍ على الفعل الإلهي من وراء حجب الفواعل والأسباب الطبيعية، وسنشير إلى جانب منه فيما بعد.

ومن تلك المداخل التي تقع ضمن هذا المستوى من الاتصال بالعقل الباطن أيضاً الأحلام التنبؤية التي لا سبيل لتفسيرها إلا من جهة كونها بوابة من بوابات الغيب المتصل بعالم الشهادة، وقد حاول العلم التجريبي رصد قانون لها ومعرفة مناشئ قدرتها على الكشف المستقبلي فلم يسعه إلا أن يسلّم

= المجرم والعبقري والقديس) البنية النفسية عند الإنسان، يونغ، ص ١٢٠، وحاول أن ينظّر لها بشواهد وآراء من التراث العربي، لكنه فيما نحسب قد أخطأ في تفسير كلام (النراقي)؛ فما ظنه (تفريقاً بين الحوافز الشعورية التي تنبثق من الجانب الخارق من العقل الباطن والأخرى التي تنبثق من الجانب المكبوت) لا ينطبق على الكلام المشار إليه، وإن كان كلاهما يصدران في درجة واحدة من حيث النوع، فالشيخ النراقي (قدس سره) يشير إلى إلهام حقيقي من اللّه تعالى يعبر عن عناية خاصة هي أرقى درجة من الحدس، كما أن الوسوسة المقصودة ليست هي شاردة من شوارد الدوافع المكبوتة بل هي خاطر شيطاني حقيقي يصدر من وجود له فعله المنفصل عن النفس والعقل الباطن، يلقيه في روع الإنسان ويزرّقه في وجدانه. والنصوص الدينية تصرّح بهذا المعنى وتنسبه إلى موجود شاعر منفصل عن النفس وقواها يتدخل بعناد وقصد من أجل الإضلال! ومن هنا فإن العناية الإلهية قد تتدخل أحياناً من أجل حرف هذه الوساوس الشيطانية وإعادة تأطير مضامينها من أجل إعادة الإنسان إلى جادة الهداية الإلهية، وفي (دعاء مكارم الأخلاق) من أدعية (الصحيفة السجادية): (اللهُمَّ اجْعَلْ ما يُلْقِي الشَّيْطانُ فِي رَوْعِي مِنَ التَّمَنِّي وَالتَّظَنِّي وَالحَسَدِ ذِكْراً لِعَظَمَتِكَ وَتَفَكُّراً فِي قُدْرَتِكَ وَتَدْبِيراً عَلى عَدُوِّكَ، وَما أَجْرى عَلى لِسانِي مِنْ لَفْظَةِ فُحْشٍ أَوْ هَجْرٍ أَوْ شَتْمِ عِرْضٍ أَوْ شَهادَةِ باطِلٍ أَوْ اغْتِيابِ مُؤْمِنٍ غائِبٍ أَوْ سَبِّ حاضِرٍ وَما أَشْبَهَ ذلِكَ نُطْقاً بِالحَمْدِ لَكَ وَإِغْراقاً فِي الثَّناءِ عَلَيْكَ وَذَهاباً فِي تَمْجِيدِكَ وَشُكْراً لِنِعْمَتِكَ وَاعْتِرافاً بِإِحْسانِكَ وَإِحْصاءً لِمِنَنِكَ) فعدّ هذا التمييز بين الإلهام الإلهي والإلقاء الشيطاني نوعاً من العناية الربانية تمثل لوناً من ألوان العصمة والوقاية! وعن أمير المؤمنين عليه السلام: (مَنْ كَانَ لَهُ مِنْ نَفْسِهِ وَاعِظٌ، كَانَ عَلَيْهِ مِنَ اللّه حَافِظٌ). كما أن النصوص الدينية تميّز بين الهوى النفسي والوسوسة والداعي الشيطاني، يشهد لذلك ما جاء في هذا الدعاء المبارك من قوله: (أجريت عَلَي حُكْماً اِتَّبَعْتُ فيهِ هَوى نَفْسي وَلَمْ اَحْتَرِسْ فيهِ مِنْ تَزْيينِ عَدُوّي، فَغَرَّني بِما أهوى..).

بعجزه عن سبر عالمها والتعرّف على مناشئها ومأتاها، فمن ذلك ما دلت عليه الإحصاءات التي قامت بها جمعية المباحث النفسية في بريطانيا في استقصاءٍ للأحلام التنبوئية الصادقة (حيث تلقت فيها أجوبة (١٧) ألف شخص ممن وجهت إليهم الأسئلة في هذا الموضوع، على أن نسبة ما صدق من أحلامهم كان بمعدل (١ من ٤٧))[١].

أما المستوى الثالث للعقل الباطن والذي يمكن إدراجه بين المستويين السابقين والذي يمكن أن نصطلح عليه (بين الوعي In-between Conscious) فهو المجال الذي يتبادل فيه العقل الباطن (التأثير والتأثر) مع العقل الواعي[٢] ويخضع فيه للتسيير والبرمجة وقيادة السلوك، فضمن هذا المستوى يمثل العقل الباطن مخزن الذكريات والعادات والمهارات المكتسبة والميول وردود الأفعال.

العقل الباطن وإمكانية التدخل

وبعدما تقدم، نريد أن نسأل: كيف يعمل العقل الباطن؟ وكيف يمكن الإفادة منه؟

في البدء نقول: إننا نستقبل الحياة بوعينا وندركها بحواسّنا (بحدود قدراتها ومدى استيعابها، وفي إطار ثوابتنا الدينية والاجتماعية والقيمية) وهذه الثوابت القيمية والتعاليم الدينية والحدود الإدراكية هي التي تحدد المقبول من غير

---

(١) خوارق اللاشعور، د. علي الوردي، ص ١٧٢، وقد عقّب الكاتب بقوله: (لقد اندهشت عندما قرأت ما روي عن النبي محمد من أنه قال عن الرؤيا الصادقة بأنها جزء من ستة وأربعين من النبوة. ولعل القارئ يندهش معي حين يرى التقارب العجيب بين النسبة التي جاءت بها جمعية المباحث النفسية والتي جاء بها محمد!).

(٢) ولست أدعي هنا إضافة جديدة في هذا الحقل بل هو إعادة تسمية وتصنيف لقوى معروفة الجوانب والأبعاد، محددة المعالم من قوى العقل الباطن، وإن كان البعض يخلطه مع الأبعاد والوظائف الأخرى له، فيرى أن الشعور(الوعي) يأتي في المنتصف بين منطقتي (ما فوق الوعي) وما (دون الوعي) وهذا ما يزيد (العقل الباطن) تعقيداً على تعقيده، إذا أن هناك وظائف متبادلة ما بين العقلين. ومن هنا فقد ارتأيت أن أفرد قسماً لـ (ما بين الوعي) من وظائف العقل الباطن، وبذلك يصبح (العقل الواعي) في مقابل (العقل اللاواعي) وليس متوسطاً بين الوظائف العليا والوظائف الدنيا (أرجو التأمل).

المقبول والصحيح من الخطأ والمعقول من غير المعقول، وعلى ضوئها يتشكل وجداننا ومنظومتنا الإدراكية ومفاهيمنا الأولية التي نزن بها الأشياء وتصدر عنها القرارات والتوجهات والانفعالات[١]. فالعقل الباطن يمثل بنكاً

(١) يولد الإنسان صفحة نقية؛ روحه لا تعرف الخوف والعجز، ولا القيود والحدود، ولا الكره ولا العقد.. وتبدأ كشريط فارغ وصفحة بيضاء، حيث يبدأ العقل الواعي المتصل بالحواس التي تمثل منافذ المعرفة وجهات الإدخال، بالعمل على رسم خارطة العقل الباطن وتحديد أطره، وصورة العالم لديه عن نفسه وقدراته وحدوده وإمكانياته، وعن العالم من حوله وما فيه من خير وشر..!
ومنذ أيام حياتنا الأولى يقوم وعينا برسم خريطة أو صورة عن العالم من حولنا حيث يأخذ صورة أولية عنه؛ مخاوفه ومباهجه، حدوده وطريقة التعامل معه..الخ. وتنطبع هذه الخريطة في القسم اللاواعي من عقلنا وعبر وسائط ومرشحات وفلاتر شخصيتنا ومن خلال حدود عقلنا وإمكانياته. ولذا فإن الحقائق التي تنطبع في عقلنا الباطن عن العالم منذ أيامنا الأولى وما بعدها ليست بالضرورة هي الواقع كما هو بالضبط، فبيننا وبين الواقع حواجز تفتيش ومرشحات فلترةٍ لا تمر الحقائق إلا من خلالها! وهي حتى تصل إلى العقل الباطن تكون قد تشوهت عدة مرات.. ومن هنا قيل: إن الخريطة (بمعنى مجمل ما نفهمه عن العالم والتصورات التي نأخذها عنه والمفاهيم التي نقتبسها عن الحياة ومعرفتنا بها) لا تعكس الواقع بالضرورة، بمعنى أننا شكلنا خريطة وتصوراً عن الواقع يشابه الواقع الخارجي من بعض الوجوه وليس بالضرورة من كل الوجوه، فنحن لا نملك الحقيقة كاملة!
وبعبارة أخرى: (يمرر (عقلنا الواعي) المعلومةَ إلى وجداننا أو عقلنا الباطن عبر برامج ترشيح (مرشحات) خاصة به: فيسيولوجية – عصبية (نيرو فيسيولوجية)، واجتماعية، وشخصية. و(في النتيجة يحدث خلاف كبير بين حقيقة ما يحدث في «الواقع» وبين ما يصل إلى وعينا وما نتخيله عن هذا «الواقع».
فبدءً من الحقائق الطبيعية الحقيقية تصوغ حواسنا وهي المداخل الأساسية للمعلومات، العالم وفق حدود إدراكاتها، وهو ما يطلق عليه (**المرشح الفيسيولوجي- العصبي**، ويمثل هذا المرشح مجموعة الحواس الخمس: الرؤية، السمع، اللمس، الشم، التذوق. ومن خلال هذا المرشح نستطيع استقبال المعلومات عن الظواهر التي تجري في العالم من حولنا. من المعلوم، مثلاً، أن الأذن البشرية تستطيع سماع تذبذات تتراوح بين ٢٠ و٢٠٠٠٠ ذبذبة/ ثانية. جميع الأحداث التي تقع ذبذباتها خارج هذه الحدود لا تستطيع الأذن تمييزها أو سماعها، مع العلم أن كثيراً من الحيوانات لديه القدرة على سماع أصوات منخفضة أو فائقة التردد. من الخطأ القول إننا لا ندرك الترددات خارج هذه الحدود، فقد أثبتت التجربة الـتأثيرات المختلفة للترددات المنخفضة أو الفائقة على جسم الإنسان. من الأصح القول إن وعي الإنسان لا يستقبل الترددات الواقعة خارج مجال الترددات السمعية.
العين البشرية قادرة على التقاط أمواج يتراوح مداها بين ٢٨٠ و٦٨٠ ميلي ميكرون...(وهكذا..).
أحب أن أؤكد بأن الوعي الحسي للإنسان يقع ضمن مجالات معينة تحددها الأعضاء الحسية التي يستخدمها الإنسان في حياته اليومية، بينما لا توجد حدود لقدرات العقل الباطن لاستيعاب وإدراك العالم المحيط).
وهكذا يقال في (المرشح الاجتماعي، (وهو) مجموعة العوامل والمؤثرات التي توحّد بين الناس ضمن مجموعات اجتماعية واحدة: اللغة، القومية، العادات والتقاليد، التاريخ المشترك..
يسمح لنا الإرث الاجتماعي الاستفادة من الخبرة المتشكلة عبر السنين لفئة اجتماعية محددة ننتمي =

ضخماً تستقر فيه العادات والتجارب والقناعات والخبرات التي شكلتها بيئاتنا

= إليها، لكن هذه العوامل تشكل حواجز وحدود بحيث يصبح من الصعب علينا فهم الآخر الذي ينتمي إلى مجموعة اجتماعية مختلفة). ونحن نعرف حقائق الأشياء وفق ما غذينا عليه أنفسنا وربانا عليه مجتمعنا وتقاليدنا، ومن الصعوبة بمكان أن نقنع شخصاً بخلاف ما ألفه وبما يخالف طريقة تفكيره ومزاج شخصيته.

وهكذا يقال في المرشح الثالث وهو (**المرشح الشخصي (الذاتي)**، (وهو الذي) يتشكل هذا المرشح تدريجيا مع تطور ونمو الفرد، أي أنه يبدأ بالتشكل منذ لحظة الولادة. إنه يمثل: أفكارنا، عواطفنا، وانفعالاتنا، صفاتنا الشخصية، عاداتنا، اهتماماتنا، ميولنا، تصرفاتنا، ردود أفعالنا على الأحداث وعلاقتنا مع أنفسنا والمقربين وعلى الآخرين والأشياء المحيطة بنا بشكل عام). أنظر: أسرار العقل الباطن، د. فليري سينيلتيكوف، ص (٣٥- ٣٧).

وهكذا تشكل المرشحات السابقة صورة وخريطة الإنسان عن عالمه الخاص به، والتي تمثل أساس برنامج عمل عقله الباطن، والذي يختلف من فرد لآخر كما ويختلف عن الوقائع الخارجية، كما أسلفنا. وتحتل هذه الخارطة (كما يقولون)، والتي نأخذها من العالم، المساحة الأكبر من تشكيل شخصيتنا وتهيمن على فهمنا وإدراكنا لأنفسنا وللعالم من حولنا وتحدد قدراتنا وترسم قراراتنا.

وهذه المفاهيم قد لا تكون صحيحة مطابقة للواقع، فـالخريط هي غير الواقع (كما تقدم) بمعنى أننا شكلنا خريطة وتصوراً عن الواقع يشابه الواقع الخارجي من بعض الوجوه وليس بالضرورة من كل الوجوه، فنحن لا نملك الحقيقة كاملة! نحن نعرف حقائق الأشياء وفق ما غذينا عليه أنفسنا وربانا عليه مجتمعنا وتقاليدنا، ومن الصعوبة بمكان أن نقنع شخصاً بخلاف ما ألفه وبما يخالف طريقة تفكيره ومزاج شخصيته وقد جاء في الحديث: (ردّ المعتاد عن عادته كالمعجز) بمعنى أن الإنسان لا يمكن أن يخالف طبائعه وعاداته فقد تحولت إلى مهارات تسربت إلى العقل الباطن، يقوم بها من غير تفكير وينفذها من غير إعمال روية وإجالة نظر. وأنت إذا حاولت أن تقنعها بخلاف تصوراته المعتادة فكأنك كلفته العسير الممتنع! إن العادات الشخصية والأفكار التي ربانا عليها المجتمع والوالدين تحولت إلى إطار فكري ملازم لنا ننظر إلى الخارج من خلاله ونقوّم الآخرين وسلوكهم على أساسه.

ومن هنا يرى البعض أن العقائد التي تمثل النظرة الكونية التي يستلهما الإنسان في حياته وتمثل التصوّر الأعظم له عن الكون والحياة لا يمكن إزاحتها وإحلال غيرها محلها بسهولة، وانتقاله عنها واعتناق غيرها لا يحصل من طريق العقل الواعي والإعمال المباشر للذهن، بل هو في الأغلب يترافق مع صدمات فكرية عنيفة وهزات نفسية مزلزلة من شأنها أن تلغي دور العقل وتعطله لتستقر الأفكار البديلة في الوجدان وتتموضع في النفس وتحلّ محلّ الأفكار والعقائد القديمة! ولذا يمكن القول أن التحول الإيدلوجي يحصل (في كثيرٍ من الأحيان) في حالة من اليأس أو الانبهار أو الشعور بالتبلد والانسحاق والقهر أحياناً، وفي أحيانٍ أخرى من خلال سحق لإرادة العقل الواعي وتدمير مقاومته من طريق الإجهاز عليه من خلال التشكيك في الأفكار والقناعات القديمة وتكرار الأفكار الجديد، وما يصاحب ذلك من إضعاف الثقة بالنفس، وبعث حالة من الانبهار بالجديد، وطرق التحايل وزعزعة القناعات بمختلف الوسائل، الأمر الذي يلغي كل الحواجز التي يقيمها العقل الواعي ويفلتر من خلالها المدخلات، ليصبح بعدها من السهل التوصل إلى منطقة العقل الباطن وتسريب الأفكار الجديدة إليه، ولتصبح بعدها صاحبة السيادة في توجيه سلوك الإنساني والقاعدة التي ينطلق منها لتحديد خياراته بناء على هذه الرؤية الجديدة. ومجمل هذه الحيل تمثل قوانين عمل (العقل الباطن) والتي سيأتي الحديث عنها لاحقاَ.

الطبيعية والأسرية والتعليمية[1].. وهو بعد ذلك يساهم (مع العقل الواعي) في اتخاذ قراراتنا ورسم معالم سلوكنا وطريقة حياتنا، وهو لا يلبث كذلك أن يتكامل ويتسامى حتى يصبح ملهماً لنا، بفضل هذا التسامي الذي يتيح له لوناً من الإشراق ومرتبة سامية من الإلهام. لكن العقل الباطن نفسه ذو مراتب متفاوتة ومستويات مختلفة، تقدم أنه يمكن أن تقسم إلى ثلاثة مساحات أو مستويات: ما دون الوعي، وما بين الوعي، وما فوق الوعي! وما من شكّ أن هذا التقسيم ليس تقسيماً حدّياً، وإنما هو تقسيم وظيفي ليس منفك عن بعضه البعض، ولذا فإن التأثير في هذه الوظائف والأقسام ممكن وإن كان متفاوتاً..

فما دون الوعي، لما كان منطقة مظلمة لا نكاد نشعر لها تصدر عنها ردود أفعالنا من دون أن نعرف منشأها، فإن إمكانية التدخل لتشكيلها منحصرة في فترة تكّون هذه الفعالية وتخلّقها. وكذا الكلام في منطقة ما فوق الوعي التي تمثل فعالية للعقل الباطن تصدر عنها ردود أفعال لا إرادية من الحب والبغض من الأفعال غير المتزنة وفلتات اللسان غير المقصودة والأحلام المبهمة والمخاوف الشاذة تنمّ عن دوافع مكبوتة وخبرات منسية ومشاعرة مستكرهة.. الخ. فإن التحكم فيها وتعديلها هو الآخر يتم ضمن ضيق النطاق.

ويبقى الكلام في منطقة ما بين الوعي، والتي تسمح بنطاق أوسع للتعاطي فيه مع العقل الواعي. والتحكم في هذه المنطقة يستدعي التعرف على قوانين عمل العقل الباطن العامة والخاصة. فهاهنا مدخلان للعقل الباطن، الأول: المدخل العام وتمثله القوانين التي تصف طريقة عمله العامة وتأثيره في العقل الواعي.

---

(١) بل إن الدراسات والتجارب أيدت أيضاً هذا المعنى؛ ففي (دراسة هي الأولى من نوعها أثبت العلماء والباحثون في معهد ماكس بلاك للعلوم والدماغ أن قراراتنا تتم في الدماغ في العقل اللاواعي سبع ثوان قبل أن نصبح مدركين لها في العقل الواعي.
ففي الدراسة أعطي المشاركون الحرية التامة في خيار استخدام اليد اليمنى أو اليسرى للضغط على زر أمامهم، وعليهم أن يُشعروا الباحثين في الثانية التي قرروا فيها أي يدٍ سيستخدمون، وبمساعدة أشعة الرنين المغناطيسي الوظيفية استطاع الباحثون ان يحددوا وبكل دقة وصحة أي يد سيستخدم المشارك ٧ ثوان قبل أن يقرر هو ذاته بعقله الواعي أي يدٍ سيستخدم). أنظر كتاب: ومحياي، د. وليد فتيحي، ص ١٠٠

كما أن هناك المدخل الخاص، والذي تمثله القوانين الخاصة والتي تصف طريقة تأثير العقل الواعي فيه وطريقة برمجته وإعداده للعمل.

المدخل الأول: قوانين العقل الباطن العامة

وهي القوانين التي تصف عمل العقل ومسلكه وطريقة تأثيره في وعينا. وتواجهنا هنا عدة قوانين الأصل فيها جميعاً أو في أغلبها اعتبار الاتحاد بين الظاهر والباطن، وانفعال الظاهر للباطن وتأثره به وصدوره عنه. وفيما يلي جملة من هذه القوانين التي تكشف عن طبيعة عمل هذا الكيان العقلي. وأول ما يواجهنا منها (قانون التركيز)..

قانون التركيز: فأي فكرة تدور في الوجدان وتلحّ على النفس يقوم العقل الباطن بمساندتها والبحث عن مثيلاتها وتأوّل الأفكار المشابهة لها أو حتى البعيدة عنها بما يدعمها ويقويها ويبررها ومن ثم توسيع نطاق تأثيرها، وهو بهذا يخرجها من نطاق الخصوصية إلى دائرة أوسع. وهذا يكشف عن أن العقل الباطن، وكما تقدم، يسلك في تفكيره منهجاً استقرائياً، حيث يتتبع الأفكار المشابهة ويبني عليها قاعدة كلية يصدر عنها في سلوكه.

ويعبر عن هذا القانون بقانون (التراكم) أحياناً بمعنى أن العقل الباطن لا يلبث أن يراكم الخبرات ويضم بعضها إلى بعض محاولاً الربط بينها والخروج بنظرة موحّدة حول الأفكار والأشخاص والمواقف التي تواجهه.

كما يعبر عن هذا القانون أيضاً بقانون (التفكير المتساوي) بمعنى النظر إلى الأمور في سياق واحد، وتساوي النظر إلى الكل وفق ما يخدم السياق الكلي[1]، بمعنى أن المرء إذا أحبّ أمراً مّا وراقت له فكرة معينة فإنه لا يفتؤ ينظر إلى الأشياء من خلالها، فهو يرى في كل شيء جانب الاتفاق والتشابه مع الفكرة

---

(١) ويشابه هذا المعنى ويجري في منحاه ما جاء عن أمير المؤمنين عليه السلام: (وَمَنْ عَشِقَ شَيْئاً أَعْشَى بَصَرَهُ، وَأَمْرَضَ قَلْبَهُ، فَهُوَ يَنْظُرُ بِعَيْنٍ غَيْرِ صَحِيحَةٍ، وَيَسْمَعُ بِأُذُنٍ غَيْرِ سَمِيعَةٍ، قَدْ خَرَقَتِ الشَّهَوَاتُ عَقْلَهُ، وَأَمَاتَتِ الدُّنْيَا قَلْبَهُ) نهج البلاغة، الخطبة (١٠٨).

التي يحبها ويتبناها[١]، ومما جاء في شعر أبي الطيب المتنبي من هذا المعنى قوله:

وعينُ الرِّضا عن كلِّ عيبٍ كليلة   وَلَكِنَّ عَينَ السُّخْطِ تُبْدي المسَاوِيَا[٢]!

ويعطينا هذا القانون فكرة عن طريقة عمل العقل الباطن، فهو ينتقل من التحديدات والخصوصيات إلى العموميات، أي أن طريقته في التفكير طريقة استقرائية وليست استنباطية كما هو عند العقل الواعي.

ومن جهة أخرى يوضح لنا هذا القانون كيف يمتد تأثير الأفكار على النظام الداخلي العام للفرد ويؤثر على حالته الجسدية ومظهره الخارجي، فيما يعرف بقانون (التعبير) وهو القانون التالي..

قانون (التعبير): حيث يمكن النظر إلى المعنى المتقدم من جهة ترابط الروح بالجسد والعقل بالبدن ضمن ما يطلق عليه البعض بـ (قانون التعبير) فالفكرة (هي شكل عام من أشكال الطاقة التي تمتلك قوة بنّاءة وأخرى هدّامة)[٣]، وهذا القانون يؤكد على وحدة النفس مع الجسد، وهذا ما يؤكده (علم النفس العام) أيضاً من (أن كل نشاط يصدر عن الإنسان وهو يتعامل مع بيئته ليس نشاطاً «نفسياً» خالصاً أو جسمياً خالصاً، بل نشاط كلي يصدر عن الإنسان بأجمعه باعتباره وحدة جسمية نفسية متكاملة لا تتجزأ، فإذا تأثر جانب منها أو اضطرب تأثرت الوحدة كلها واضطربت! ولقد أحسن الفيلسوف أرسطو التعبير عن ذلك بقوله «ليس الذي ينفعل هو النفس أو الجسم بل الإنسان». ونستطيع أن نقول على غراره «ليس الذي يفكر هو المخ أو العقل بل الإنسان». فالإنسان هو الذي يقرأ ويكتب، وهو الذي يحب وهو يسعد ويشقى وهو الذي ينجح

(١) ويشابه هذا القانون إلى حدّ كبير بعض محددات الإدراك والعوامل المؤثرة فيه والتي يبحثها (علم النفس العام) في باب (الانتباه والإدراك). أنظر: أصول علم النفس، لعزت راجح، في الفصل الأول من باب (العمليات العقلية): الانتباه والإدراك الحسي.

(٢) ومثله أيضاً قول أمير المؤمنين عليه السلام: (الجود حارس الأعراض) ومثله أيضاً قولهم: (كل عيب فالكرم يغطيه).

(٣) أسرار العقل الباطن، ص ٧٢.

ويخفق)[١]، ولذا فإن (كل فكرة تسبب رد فعل بدني في الجسد، أغلق عينيك، وتخيل أنك تمضغ ليمونه ريانه بعصارتها، تمتعض شفتاك، ويسيل لعابك)[٢]، (وكثيراً ما (نحس) بقلوبنا أن فلاناً هذا يحبنا أو يكرهنا لأول رؤيته. وإنما يأتي هذا الإحساس من إشارات وحركات في تقاسيم الوجه تدلنا دلالة خفية على ما يكنّه في عقله الباطن من الحب أو الكره لنا، وهي دلالة لا يستطيع إخفائها إلا بالتفات كبير وعندئذ تبدو زلات وهفوات تدل على أنه يتكلف)[٣]، وقد جاء نحو هذا المعنى عن أمير المؤمنين عليه السلام: (مَا أَضْمَرَ أَحَدٌ شَيْئاً إِلاَّ ظَهَرَ فِي فَلَتَاتِ لِسَانِهِ، وَصَفَحَاتِ وَجْهِهِ)[٤]. وقد قيل قبل ذلك في شعر الحكمة:

ومهما تكن عند امرئ من خليقة وإن خالها تخفى على الناس تعلم[٥]

ومن المعروف أن للضغوط النفسية والحزن المكبوت وعادات الغضب وتوترات الانفعال، فضلاً عن الحسد والحقد آثاراً ظاهرة وتوالي مدمرة من شأنها أن تخلف عواقب وخيمة وأمراضاً مزمنة[٦].

(١) أصول علم النفس، د. أحمد عزت راجح، ص ٨.

(٢) المارد الكامن داخل عقلك الباطن، م. س. ص ١٢٣.

(٣) العقل الباطن، سلامة موسى، ص ٧٩.

(٤) نهج البلاغة، باب المختار من الحكم، الفصل: (٢٢).

(٥) لزهير بن أبي سلمى، أحد شعراء المعلقات.

(٦) ومما جاء عن أمير المؤمنين عليه السلام: (صِحَّةُ الْجَسَدِ مِنْ قِلَّةِ الْحَسَدِ)، نهج البلاغة، الحكمة (٢٥٦). وقال عليه السلام (الْعَجَبُ لِغَفْلَةِ الْحُسَّادِ عَنْ سَلاَمَةِ الْأَجْسَادِ). ميزان الحكمة للريشهري، الحسد، الفصل(٢٢٥). يقول أحد المختصين في هذا الشأن: (يريد كل إنسان أن يحسّ بأنه يعيش في هذا العالم ليس على الهامش، وأن لحياته معنى ما. لكن شعورك بعظمتك وتفردك على حساب الآخرين يعني أنك بدأت تشغل في عقلك الباطن برنامج هدم وتخريب عوالم أخرى. عندما أكون الأفضل والأعلى هذا يعني أن الآخرين أسوأ وأدنى. لكن في الحقيقة نحن جميعاً متساوون. يخلق التكبر والغطرسة أعظم برامج العقل الباطن عدوانية وهدماً وتخريباً، ليرتد عليها برنامج هدم ذاتي هائل القوة على شكل أمراض مستعصية، وإصابات، وكوارث، وأحداث مؤسفة، وأخيراً الموت.
من المهم أن نعي أنه لا وجود لأشخاص جيدين وآخرين سيئين في هذا الكون، ولا وجود لأفضل أو لأسوء. هنا بشر فقط ونحن من نصنع منهم ما نتوقع رؤيته فيهم) أنظر: أسرار العقل الباطن، ص ٨٦.
على أن القانون المذكور يتعدى الظواهر السابقة إلى تداعيات كبيرة وخطيرة ففي (دراسة أجريت بجامعة هارفارد، وجد د.»دابليو بي كانو» أن الحب الذي نما، واشتد على صعيد الوعي، يؤدي إلى لمعان العيون، ويحسن الدورة الدموية، والهضم، والإخراج. في حين أن الخوف والحسد والكراهية =

وعليه فإن الأفكار الذهنية تولد مشاعر وسلوكاً يتناسب معها، كما أن السلوك من شأنه كذلك أن يؤثر في المشاعر وبالتالي في الأفكار[1] (وتذكر

= تؤدي كلها إلى آثار عكسية...

وقد صاغ «بايلس» هذه الفكرة صياغة جميلة في كتاب وضع قبل أكثر من ٣٠ عاماً، قبل إثبات الأمر عملياً: «إن الإنسان يفكر بجسده كله. لدى كل خلية شرارة من العقل، فالإنسان ليس جسداً يحتوي على عقل، بل هو عقل يعمل من خلال جسد! والجسد يتشكل ويتكيف وفقاً للعقل. ما يعتقده العقل يعتقده الجسد، وما يعتقده الجسد يحدث ويكون»)المارد الكامن داخل عقلك الباطن، هاري دبليو كاربنتر، ص ١٢٤.

وينبه بعض الباحثين إلى ضرورة النظر إلى المرض كمنبه لاختلال مّا في حياتنا الروحية والاجتماعية، ويوجه النصح إلى المرضى بقوله: (لا تعاد مرضك أبداً، ولا تعتبره أمراً سيئاً حتى لو كان من صنف الأمراض القاتلة. لا تنس أن عقلك الباطن، الذي يهتم بك في كل زمان ومكان، هو من خلق لك هذا المرض. إن ظهور المرض دليل على وجود أسباب مقنعة لحدوثه...

إن الطب التقليدي الحديث لا يشفي الناس لأنه يحارب المرض. إنه يحاول التغلب على المرض أو الخلاص من آثاره. أما الأسباب فتبقى في أعماق العقل الباطن تتابع أفعالها الهدامة) أنظر: أسرار العقل الباطن، ص ٥٨. ومن أوضح مصاديق هذا المقولة هي تأثير العلاج الإرضائي أو ما يعرف بـالـبلاسيبو، و(المعنى الأصلي لكلمة بلاسيبو Placebo هو «سوف أسعد: والبلاسيبو هو علاج وهمي، ولابد أن تستعين شركات الأدوية بعامل «تأثير البلاسيبو: عند اختبار كل عقار جديد. إن البلاسيبو عبارة عن أقراص تشبه تماماً الدواء الذي يتم اختباره. ولكنها لا تحتوى إلا على مادة غير مؤثرة على الإطلاق. وهذا المكون لا قيمة طبية له، ومع ذلك ففي جميع الدراسات، ثبت أن هناك نسبة ٣٠٪ على الأقل من المرضى يبدون النتائج الطبية نفسه مثل أولئك الذي تناول «الدواء الحقيقي». لا يمكن تفسير أثر الدواء الوهمي بغير أن إيمان المرضى هو ما يسبب الأثر المعالج نفسه الذي ينتج عن الدواء الحقيقي) أنظر: المارد الكامن داخل عقلك الباطن، هاري دبليو كاربنتر، ص ١٢٤.

والظاهرة السابقة تدل بوضوح على أن الجسد يستجيب وفقاً لتوقع العقل الباطن. والواقع أن الحديث عن العلاج الإرضائي والأثر المترتب عليه حديث طويل، وهو حقيقية لا يمكن إنكارها، وقصص المرضى الذي وجدوا أثر الشفاء من خلال الدواء الوهمي كثيرة جداً لا سبيل لإنكارها، تتكرر كل يوم، وتتردد على الألسن كل حين، وهي على حد قول بعض الكتاب (الظاهرة التي نالت الحظ الأكبر من التوثيق). ومن مصاديق ذلك الأثر الذي تتركه غيرة المرأة عندما يتزوج عليها زوجها في استعدادها للحمل بعد أن لم يكن بوسعها الإنجاب! وقل مثلها في أثر الوهم على بروز ما يسمى بـ (الحمل الكاذب) عند النساء، وأثر التمارض في إنتاج المرض... وهكذا..!

وعليه، فالأفكار التي تصير اعتقادات هي مفتاح الصحة والمرض، والنجاح والفشل. فالاعتقاد قد يمرض الإنسان وقد يميته، كما أنه قد يعافيه ويقوي مناعته وانطلاقاً مما سبق، فإن كثيراً من الأمراض التي تصيبنا هي أمراض نفسجسمية، وهي لذلك تحتاج إلى التدخل حولها من خلال تصحيح برامج العقل الباطن. و(منذ مئات السنين قال أبو الطب «أبن سينا»: (بأن قوة الفكر قادرة على إحداث المرض والشفاء منه وأن الفكر قوة مؤثرة ليس على جسم الفرد نفسه بل على أجسام الآخرين وأحياناً يحدث هذا التأثير عن بعد)، الشفاء الذاتي بقوة عقلك الباطن، ص ١٤٢.

(١) وقد تقدم منّا، أكثر من مرة، هذا المعنى عندما تحدثنا عن نموذج (مرسيدس) المعروف والذي يؤكد =

المقولة القديمة: «إذا لم تكن سعيداً، فتصرف كما لو كنت سعيداً، وسوف تصير سعيداً». حسناً، لقد أثبت علم الطب البشري تلك المقولة القديمة، فمن المعتقد وجود تركيبات عضوية شبيهة بتلك التي يستخدمها العقل في كل خلية من خلايانا، وهكذا فإن التواصل يسير في كلا الاتجاهين، من العقل إلى الخلية، ومن الخلية إلى العقل. إذا كنت تظن أنك غير سعيد، فإنك تتصرف بناء على عدم سعادتك تلك فتقطب جبينك، وتتصرف بحزن، ولكن إذا تصرفت بسعادة عندما تكون حزيناً، فإن الناقلات العصبية من الخلية في جسدك سوف تعود إلى العقل، وتغير حالتك المزاجية إلى السعادة)[١]. ويوافق هذا المعنى ما جاء في الرواية عن أمير المؤمنين عليه السلام: (إن لم تكن حليماً فتحلّم، فإنه قلّ من تشبه بقوم حتى يكون منهم)[٢].

وإذا كان القانون السابق يوضح لنا أثر هذا الفكرة على النظام الداخلي الخاص، فإن القانون التالي يصوّر لنا بعداً أكبر يتجاوز الداخل الفردي إلى النطاق الخارجي والمسلكي العام، وهو قانون (الاعتقاد).

قانون (الاعتقاد) والذي ينصّ على: (أنه أياً كان ما تؤمن به بإخلاص وثبات فسوف يصير حقيقة واقعة، (وأنك) تتصرف دائماً وأبداً بالأسلوب الذي يتفق مع أعمق وأقوى معتقداتك، سواء كانت صحيحه أو خاطئة.. (و) بدرجة كبيرة تقوم معتقداتك بتشكيل واقعك. إنك لا تعتقد بما تراه، ولكنك ترى ما تعتقد به بالفعل[٣]..

= على العلاقة المتبادلة والدائمية بين هذه المكونات.

(١) المارد الكامن داخل عقلك الباطن، هاري. كاربنتر، ص ١٢٥

(٢) ميزان الحكمة، للريشهري، باب الحلم، الفصل: ٩٤٠

(٣) وعليه فالدين ينظر إلى الإنسان نظرة تستوعب الظاهر والباطن ويؤكد أن الأفكار هي أمهات الأفعال، والمنجزات المهمة تبدأ بفكرة، والإنسان هو ما يفكر به طوال الليل والنهار. ويعتبر الفكرة بمثابة الغذاء التي تتغذى عليه الروح، وأن خير العبادة ما صاحبتها الفكرة وأن (تفكر ساعة خير من عبادة ستين سنة). والعبادات في صلب وظائفها إنما جاءت من أجل أن تذكر الإنسان وتثير فكره وتطهر وجدانه.كما أنه يشدّد في أوامره على اعتماد الأفكار الصحيحة وينهى عن اتباع الظنيات ويحذر من الظن والشائعات ويعتبر أن للأفكار قدراً ووزناً كما للأفعال الظاهرة والممارسة المقصودة، وكل ذلك يأتي في سياق =

لعل أهم المبادئ العقلية والروحية التي تم اكتشافها على الإطلاق هو أن يصير المرء ما يفكر بشأنه معظم الوقت. إن عالمك الخارجي يشبه كثيراً صورة مرآة لعالمك الداخلي. وما يجري خارجك ما هو إلا انعكاس لما يجري بداخلك. إذ يمكنك التوصل للحالة الداخلية لأحدهم بالنظر إلى أحواله وظروفه الخارجية لحياته أو حياتها. ولن تكون شيئاً آخر سوى ما رأيته..)[١]، ويشبه هذا المعنى ما جاء في قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِّعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَىٰ قَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ ۙ وَأَنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾[٢] وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾[٣]، وسيأتينا أن لهذا المعنى شواهد عديدة في المأثور الإسلامي..

(الأستاذ الدكتور «ماكسويل مالتز». جراح التجميل، كتب كتاباً كلاسيكاً هو «Psych-cybernetics»[٤] حول هذا الموضوع نفسه، وقد لاحظ د. «مالتز» أنه عندما يصحح ملمحاً قبيحاً لأحد المرضى، فإن المريض يسلك مسلكاً من اثنين. البعض يغيرون من شخصيتهم، ويصيرون أكثر انسجاماً ونجاحاً، وعلى العكس، فالبعض لا يتغيرون. تظل لديهم عقدة دونية ويظلون على توجههم الخائب المسعى.

ثم تبين د.«مالتز» بعدئذ أن بمقدوره أن يبدل ما يشعر به بعض مرضاه من دونية، ومن توجه نحو الفشل بدون جراحة. لقد توصل إلى أن أعمال المرء ومشاعره، وسلوكياته، بل وحتى قدراته، تتوافق مع صورته عن ذاته.. وبتعبير آخر، فإنك سوف تسلك مسلك الشخص الذي تعتقد أنك هو..

= التأكيد على ما للفكرة من قيمة ودور فاعل، وأن الإصلاح الخارجي يبدأ من إصلاح الفكرة ورقابة الكلمة ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَقُولُوا۟ قَوْلًا سَدِيدًا * يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَٰلَكُمْ﴾. والشواهد في هذا المعنى أكثر من أن تحصى أو أبعد من أن تستقصى.

(١) غيّر تفكيرك.. غيّر حياتك، بريان تراسي، المقدمة

(٢) الأنفال: ٥٣

(٣) الرعد، آية ١١

(٤) آلية التحكم النفسي (المؤلف).

يواصل د.«مالتز» قائلاً: إن التغير لا يصنع بالفكر، ولا يصنع بالذكاء، لكنه يُصنع، ويتحقق من خلال التجربة،. وتذكر، أن التجربة بالنسبة للعقل الباطن شأنها شأن التخيل سواء بسواء، فهو لا يفرق ما بين الحقيقي وغير الحقيقي، فهو يتقبل ما يطعم به، مثل القول: أنت ما تتناوله من طعام، فإنك أيضاً ما تفكر به!)[١].

ثم إننا يمكننا أن نتجاوز تأثير الأفكار على المسلكية الحياتية في التصرف الخاص، إلى تأثير آخر يمتد إلى الساحة الحياتية في تعاملنا مع الأشياء والاوضاع والفرص والتحديات والنظريات والرؤى المختلفة؛ فيما يعرف بقانون (الجذب).

قانون الجذب: ويمكن أن يصاغ هذا القانون أحياناً في إطار (الجذب) ويعبر عنه بقانون (الجذب)، فالإطار النفسي الداخلي يجذب إليه من محيطه ما يشابهه ويتطابق مع محتواه، وعليه فإن (القانون الكلي يؤكد لك أن الآخرين سوف يتعاملون معك من منطلق تعاملك مع نفسك، فإن كنت تكره نفسك فلن تسمح للآخرين بأن يحبوك. وإن كانت آراؤنا حول أنفسنا سيئة فلن نستطيع تقبل فكرة أن هناك شخصاً مّا يحبنا بالفعل مما يجعلنا نصدّ أي شخص يحاول ذلك لصالح شخصٍ آخر سوف يسيء معاملتنا ويزيد إحساسنا بالنقص. فنحن نجذب إلينا هؤلاء الناس والأشياء التي ترتبط بنوع الذبذبة التي نقوم بإرسالها. ففكرتنا عن إحساسنا بقيمتنا الذاتية تخرج إلى العالم مثل المغناطيس وتجذب إلى محيطنا نمط الشخصية الذي يتلاءم مع صورتنا الداخلية.. إذا كانت علاقات البشر مع حياتهم الخاصة هي علاقات غير سعيدة، فستكون إذن علاقتهم بنا غير سعيدة بالمثل، فالشخص الذي لا يستطيع أن يحب نفسه لا يمكنه أن يحب الآخرين)[٢].

---

(١) المارد (الجني) الكامن داخل عقلك الباطن، كيف يحقق لك العجائب وكيف تستغله لصالحك، هاري دبليو. كاربنتر، ص ٩٧، ويتناول (علم النفس العام) هذا المعنى عندما يتحدث عن تأثير (مفهوم الذات) في صياغة الشخصية، وقد سبق منّا الكلام حول هذا المعنى فيما مضى.

(٢) سحر العقل، د. مارتا هيات، ص (١٢٤-١٢٥).

والحديث عن أمير المؤمنين عليه السلام: (مَنْ زَرَعَ العدَاوةَ حَصَدَ مَا بَذَر)[١].

ونحن إذا نظرنا إلى قانون الجذب في المدى التعاملي العام، ضمن قانون آخر يبلور هذا القانون ويوسعه، وهو قانون (الانعكاس).

قانون الانعكاس: ويترتب على المعنى السابق، انعكاس الواقع الشخصي للفرد على واقعه الاجتماعي. ولذا فإن هذا القانون يقرر أن العالم الخارجي ما هو إلا انعكاس للعالم الداخلي. ولا غرو، فالأفكار التي تحتل العقل الباطن سوف تظهر لا إرادياً على خارج الإنسان وتتمثل بشكل انسيابي في تلقائية التصرف وسذاجة المظهر وعفوية التعامل، وهي بنفسها التي تخبر عنك، لا ما تتكلفه أو تقسر نفسك على التظاهر به، (وكما قال وليام جورج جوردان «بين يدي كل واحد منا قوة هائلة للخير والشر- وهي المؤثر الخفي والصامت وغير الواعي في حياته. وهي ببساطة الإشعاع المستمر لحقيقة الإنسان لا ما يتظاهر به»)[٢]. فردة فعل الآخرين هي في الأغلب انعكاس لحقيقة المنطلق الذي صدر عنه تصرفنا، ونحن متى ما أزلنا من أنفسنا أسباب التوتر الداخلي أمكننا احتواء الآخر، فعدوانية الآخر انعكاس لعدوانية الداخل النفسي، وطبيعي أن ترتد علينا هذه العداوة هلعاً وخوفاً، من شأنه إيذائنا! وقد جاء في الحديث عن الإمام أبي عبدالله الصادق عليه السلام: (مَنْ سَاءَ خُلُقُه عَذَّبَ نَفْسَه)[٣]، وفي هذا المعنى يقول بعض الخبراء النفسيون في هذا المجال أن: (العدوانية الداخلية تجاه شخص مّا أو شيء مّا في العالم المحيط تجذب عدوانية خارجية موجهة ضدنا، وهذا يؤدي لتوليد الخوف كرد فعل دفاعي. وبمعنى آخر فإن أي برنامج تخريبي في هذا العالم يرتد علينا برنامج هدم ذاتي لأن العالم الخارجي هو عالمنا نحن، وهذا ما يولد الخوف. الخوف إذا هو عبارة عن إشارة إنذار بالخطر يوجهها

(١) ميزان الحكمة، للريشهري، باب: العداوة، الفصل (٢٥٦٠)، ولاحظ التعبير بالعداوة، وليس العدوان في دلالة على العداء في مرحلة الكمون النفسي، وليس العداوة الخارجية.

(٢) العادات السبع للناس الأكثر فعالية، ستيفن آر. كوفي، ص ٣٢.

(٣) ميزان الحكمة للريشهري، مادة (خلق)، الفصل (١١١٧).

العقل الباطن لنا)[١]، ولذا فنحن قادرون على إصلاح الأمر إن نزعنا فتيل العداوة من أنفسنا، وفي هذا المعنى يقول أمير المؤمنين (صلوات اللّه عليه وآله): (احْصُدِ الشَّرَّ مِنْ صَدْرِ غَيْرِكَ بِقَلْعِهِ مِنْ صَدْرِكَ)[٢]. وهكذا فإن صورتنا عند الآخر هي انعكاس لواقعنا النفسي، و(من الطبيعي أن كل شخص يتمنى أن يكون محبوباً ومرغوباً من الآخرين. ولكن، أتعلمون أن رأي الآخرين بالشخص ليس إلا انعكاس (انعكاساً) لأفكاره ولداخله، أعيدوا تقويم شخصيتكم، أبدأوا باحترام أنفسكم آنذاك لن يرى الآخرون سلبياتكم (التي هي غير موجودة في الواقع)، ويعيرون الانتباه لإيجابيكم فقط)[٣] ويوافق هذا المعنى قول الإمام أمير المؤمنين عليه السلام: (مَنْ كَسَاهُ الْحَيَاءُ ثَوْبَهُ لَمْ يَرَ النَّاسُ عَيْبَهُ)[٤]. ولذا فإنك (إذا فكرت بشأن النجاح والثقة، فسوف تشعر بالقوة والكفاءة، وسوف يتحسن أداؤك في أي شيء تحاول القيام به. أما إذا أخذت تفكر بشأن ارتكاب الأخطاء أو الوقوع في الحرج، فسوف يسوء أداؤك بصرف النظر عن مدى مهارتك في حقيقة الأمر...)[٥]، ويوافق هذا المعنى ما جاء عن أمير المؤمنين عليه السلام: (تفأل بالخير تنجح)[٦].

ويتساءل البعض: هل هذا هو كل الحكاية؟ وهل ينحصر التفاعل والتأثير الاجتماعي ضمن النطاق القريب، أم أن للعقل الباطن قدرات يتجاوز بها التعامل المباشر إلى نطاق ممتد غير منظور لا تحكمه القوانين السابقة، هذا ما يجيب عليه قانون التخاطر.

---

(١) أسرار العقل الباطن،» اعشق مرضك»، د. فاليري سينيلنيكوف، ص ١٥١.

(٢) نهج البلاغة، باب المختار من حكمه عليه السلام، الفصل: (١٦٨).

(٣) أسرار العقل الباطن،» اعشق مرضك»، د. فاليري سينيلنيكوف، ص ١٤٤.

(٤) نهج البلاغة، قصار الحكم (٢١٣). ويقرب من هذا المعنى قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَكُونُوا۟ كَٱلَّذِينَ نَسُوا۟ ٱللَّهَ فَأَنسَىٰهُمْ أَنفُسَهُمْ ۚ أُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَـٰسِقُونَ ﴾ الحشر، آية ١٩، إذا اعتبرنا الحياء في الحديث المتقدم في المتن بأنه الحياء من اللّه تعالى.

(٥) غير تفكيرك، غير حياتك، ريان تراسي، المقدمة.

(٦) ميزان الحكمة، مصدر سابق، باب: الفأل (٣١٤٦).

قانون (التخاطر): إذا كان للأفكار قدرة على التصرف في واقعنا الحالي ومنظومتنا الجسدية والحياتية الاجتماعية والخاصة، فإنه قادر على التصرف في أفكار أخرى ومنظومة متباعدة. ويمكن أن ينظر إلى هذا المعنى من منظورٍ غيبي يلحظ فيه قدرة للعقل الباطن على التصرّف في عقل غيره وصرف انتباهه تجاهه حيث لا يعرف العقل الباطن هنا مسافات ولا أزمنة ولا أماكن، فمن شواهد ذلك أن قد تتذكر شخصاً فتفاجأ برؤيته أمامك، حيث لا يعزى ذلك إلى محض الصدفة، بل إلى قانون (الجذب الخفي)، أو ربما ذكرته في ذات الوقت الذي يستحضرك هو في ذهنه! ويعزى إلى هذا المعنى بعض مظاهر التخاطر وتوحّد التفكير وتراسل الأفكار أو ما يعرف بمصطلح (التخاطر Telepathy)[١].

وربما عثرنا على نحو هذا المعنى في المأثور من الروايات في تأكيدها على ارتباط القلوب وتعارفها، فمن ذلك ما جاء عن أمير المؤمنين عليه السلام: (سَلوا القُلوبَ عَن المودّاتِ فَإنها شَواهِدُ لا تَقْبلُ الرِّشا). وعن صالح بن حكم: (سمعت رجلاً يسأل أبا عبد اللّه عليه السلام فقال: الرجل يقول: إني أودك فكيف أعلم أنه يودّني؟ فقال: امتَحِنْ قَلبكَ فإنْ كُنتَ تَودّه فَإنّه يَوَدْك). وعنه عليه السلام: (انظرْ قلبَكَ فإنْ أنكرَ صَاحبَكَ فَقد أحدَثَ أحدُكُما). وجاء في الرواية عن الإمام الهادي عليه السلام: (لا تطلبْ الصفاءَ ممّن كدّرتَ عَليه، وَلا النُصحَ ممن صَرفتَ سُوءَ ظنكِ إليهِ، فإنما قَلبُ غيرْكَ لكَ كقلبِكَ لَه)[٢].

وعند دراسة القوانين السابقة، سوف ننتهي إلى قانون يوحد أدائها ويسلكها ضمن مسلك واحد، وهو (قانون التوقع)، فهو يوحد جهود هذه القوانين، كما أنه يمثل مدخلاً للحديث عن القوانين الخاصة.

---

(١) وهو مصطلح صاغة فريدرك مايرز عام ١٨٨٢م ويشير إلى القدرة على التواصل ونقل المعلومات من عقل إنسان لآخر.

(٢) أنظر هذه الروايات وغيرها في (ميزان الحكمة) للريشهري، (باب الأخوة)، الفصل (٤٣). ولكن هل يمكن بالفعل أن نؤول هذه الأحاديث وفق مقولة الظواهر الخارقة للاشعور؟! ظواهر هذه الأحاديث تدّعم هذا المعنى، وإن كان يفهم أيضاً من روايات أخرى أنها تسير في اتجاه التأصيل لمبدأ (الانعكاس) السابق.

قانون (التوقع): ويكشف القانون السابق عن قانون أكثر أهمية وأخطر أثراً وهو (قانون التوقع) أو (تنفيذ الأفكار) فالعقل الباطن مثل كمبيوتر منفذ لما زود به أو برمج عليه وتُوقع منه! (فأياً كانت الأهداف التي يزود بها العقل الباطن فإنه يسعى لتحقيقها.. ويمكن صياغة القانون كالتالي: عندما يتوقع العقل الباطن شيئاً ما فإنه يجعل ذلك الشيء يحدث. ولهذا فإن استعراض المعلومات التي تغذي بها عقلك الباطن[١] أمر مهم جداً...

هل قلت لنفسك من قبل «أنا أخرق؟».. هل قلت لنفسك من قبل أنك خجول وغير محبوب من قبل الآخرين؟ إذا قلت هذا كثيراً ومصحوباً بانفعال. فإن الجني سيجيب قائلاً: «نعم ياسيدي، أستطيع أن أجعلك خجولاً وغير محبوب بدفعك للتصرف بأساليب غير اجتماعية..)[٢].

وعليه، (سيتصرف عقلك الباطن لكي ينجز أي هدف يعطى له مهما كان، سواء كان الهدف موضع تفكير وتدبر، أو عشوائياً، او جاء من مصدر خارجي)[٣]. وقد رود في الروايات في شأن الطيرة والتطير ما يؤكد نفس هذا المعنى وأن التشاؤم المقرون بالخوف من بعض الأشخاص أو الظروف الخارجية أو الأرقام أو ما شابه وما ينتج عن ذلك إنما هو التأثرات النفسانية وليس له واقع خارجي، ففي الكافي بإسناده عن عمرو بن حريث قال: قال أبو عبداللّه عليه السلام: «الطيرة على ما تجعلها إن هونتها تهوّنت، وإن شدّدتها تشدّدت، وإن لم تجعلها شيئاً لم تكن شيئاً»[٤]!

ويلاحظ هنا أن جملة هذه القوانين إنما هي ناتج تتبع استقرائي وليست نتيجة حصر عقلي، بل إن أغلب هذه القوانين متداخلة مترابطة وهي أشبه بالوصف

(١) سيأتي الكلام حول هذه النقطة ضمن الكلام عن (المنهج الإسلامي) لاحقاً.

(٢) المارد (الجني) الكامن داخل عقلك الباطن، كيف يحقق لك العجائب وكيف تستغله لصالحك، هاري دبليو. كاربنتر، ص ٩٦.

(٣) المارد الكامن داخل عقلك الباطن، هاري دبليو كاربنتر، ص ١١٤.

(٤) ميزان الحكمة، للريشهري، باب: الفأل، الفصل (٣١٤٦).

لمجمل حقيقة العقل الباطن وطبيعة أدائه. وعليه، فلا يمنع العقل من فرض قوانين أخرى تذكر هنا وهناك، هي في الواقع من تطبيقات القوانين السابقة[١] كما سيأتي لاحقاً. وقد حاولت فيما تقدم أن أقدم القوانين المذكورة في صورة ترابطية متسلسلة بدلاً من طريقة العرض التي جرى عليها المهتمون بهذا الشأن.

المدخل الثاني: القوانين الخاصة

تقدم منا أن هناك علاقة متبادلة بين العقل الواعي والعقل الباطن، فتارة يؤثر العقل الباطن على عقلنا الواعي وإدراكنا للأمور، وتارة أخرى يؤثر العقل الواعي في برمجة العقل الباطن، وقد تناولنا فيما سبق القوانين التي تصف تأثير العقل الباطن في سلوكنا وعقلنا الواعي، وقلنا أن هذه القوانين يجمعها قانون (التوقع). ونحن هنا نريد أن نتعرف على القوانين التي تشغله وتؤثر فيه، أو بعبارة أخرى القوانين التي يتمكن من خلالها العقل الواعي أن يؤثر في العقل الباطن ويبرمجه. فهل يمكن الوصول إلى العقل الباطن والتصرّف في أفكاره ومعتقداته؟ وبعبارة أخرى: هل توجد طريقة نستطيع بها تعديل خبرات العقل الباطن وحرف مساره وتشكيل ثوابته حتى نستطيع بالتالي تعديل سلوك الإنسان والتحكم في تصرفاته؟

القاعدة الأساسية تقول: أن العقل الباطن عقل محكم الإغلاق، لا يمكن الحديث معه مباشرة وبأي لغة، فالقناعات والعادات والمهارات وقواعد السلوك والثوابت القيمية ليست أموراً ظاهرة يسهل تعديلها وإعادة تشكيلها وحرفها كيفما نريد.. فمكونات العقل الباطن أشبه بالبرامج الأساسية التي تشغّل الحاسب الآلي، فأنت في تعاملك معه تتعامل مع برامج مجهزة مسبقاً ومكتوبة بلغة وسيطة من شأنها ترجمة أوامرك للحاسب نفسه، وترجمة مخرجات الحاسب لك، ولذا فأنت في النهاية تتعامل مع الجهاز بأساليب اللغة

(١) وقد أحصى بعض المهتمين بهذا المجال أكثر من (٧٠) قانوناً، عدّها كلها من قوانين العقل الباطن! أنظر: العقل الباطن، السيد حسون لطيف البطاط، ص: (٥٦-٧٨).

التي حددها المبرمج للجهاز، ولا يمكنك مخاطبته بغيرها أو التغيير فيها.

ونحن هنا كذلك لا يمكننا تغيير طريقة تفكيرنا وعاداتنا ومهاراتنا وطباعنا كيفما اتفق، كما لا يمكننا تغيير تفكير الآخرين والتأثير في قناعاتهم الذاتية وعاداتهم وطريقة تعاملهم وردود أفعالهم بصورة مباشرة لمّا كنّا في النهاية نتعامل مع الناس من طريق اللغة السطحية والتوجيهات المباشرة ومخاطبة الوعي، ولا سبيل لنا للنفاذ (في الأحوال العادية) إلى عقولهم الباطن التي تقبع فيها عاداتهم واتجاهاتهم وميولهم وطريقة تفكيرهم، وما يحبونه وما يكرهونه. وأنت متى حاولت التأثير على هذه المكونات الداخلية العتيدة واجهتك عقولهم الواعية التي تصدّ كل محاولة لإقناعها بخلاف ثوابتها المقررة وعاداتها المتجذرة واتجاهاتها الثابتة، وما رسخ في أنفسها من قيم وعقائد و(ليس بمقدور أي شخص إقناع شخص آخر بالتغيير، لأن كل واحد منا يحرس بوابة تغيير تفتح من الداخل فقط، ولا يسعنا فتح بوابة أي شخص آخر لا بالمناقشات ولا بالاستعطاف)[1]، وهكذا فالعقل الواعي يمثل («حارس البوابة» التي تطل وتنفتح على العقل الباطن، (وحمايته) من الانطباعات المضللة والخادعة والكاذبة)[2].. من هنا وجب أن نتعرف على الطريقة التي يمكن من خلالها النفاذ إلى العقل الباطن.

١ ـ المدخل المباشر

وذلك من خلال طريقة خاصة في الحديث إليه.. ذلك أن من خصائص هذا العقل قبوله للتوجيه وقدرته على استقبال الأوامر المباشرة، فـ(عقلك الباطن مثل التربة التي تقبل أي نوع من البذور سواء كانت صالحة أو فاسدة.. وفي الوقت المناسب ستخرج إلى حيث الوجود..)[3]، والمهم هنا هو طريقة

(١) العادات السبع للناس الأكثر فعالية، ستيفن كوفي، ص ٧٦.

(٢) المصدر السابق، ص ١٠١.

(٣) قوة عقلك الباطن، جوزيف ميرفي، ص ١٧، وقد أشبع المؤلف هذا المعنى، حتى يكاد يكون كتابه منهجاً تحفيزياً، استطرد فيه بذكر الشواهد على هذا المعنى وتوسع في استقصائها.

الحديث فالعقل الباطن لا يميّز بين الصحيح والخاطئ ولا بين البنّاء والهدّام، فأيّاً كانت المعلومات أو الحقائق التي توحي بها إلى وجدانك (أو عقلك الباطن) فإنه يتقبلها ولا يتوقف عندها أو يستخدم المنطق لمناقشتها (كما يفعل الوعي نفسه)!.

ويمكن إجمال الخصائص التي ينبغي توافرها في اللغة المستخدمة للحديث مع العقل الباطن والتواصل معه في التالي:

- **الإيجابية:** ونعني بها أن يكون الحديث الموجه للعقل الباطن حديثاً إيجابياً والاقتراح المقدم له يسير في اتجاه الطلب لا النهي، (ولهذا فإن عبارة مثل: لا أريد ان أكون فاشلاً، صياغة ليست صحيحة وفق هذا التصور لأن صياغتها في سياق السلب يمنع من تقبل النفس لها)[١]، ذلك أن الأمر في سياق النهي من شأنه أن يوحي إليك أو يوهمك بوجود صراع بين إرادتك الداخلية لذلك الشيء، وإرادتك الخارجية الواعية في كفّها عنه، ومن شأن هكذا إيحاء أن ينتهي بفوز إرادتك الداخلية (أي العقل الباطن) على إرادتك الخارجية (وهو العقل الواعي)[٢]، وبالتالي جنوح النفس أكثر لما نهيتها عنه[٣]!.

---

(١) أنظر: الجزء الأول من هذا الكتاب، فصل: التأطير النفسي، الأدوات والمضامين.

(٢) يستغل هذا المعنى (أحياناً) كحيلة لحمل الإنسان على ما يريده الآمر، فتجده يكتب تحت الخبر الذي يريد نشره (لا تقرأ هذا الخبر..)، فعادة ما توصف أساليب النهي المباشر بأنها أساليب فاشلة في التوجيه، فالعقل من عاداته أن يلغي أداة النهي ويعمد إلى مان بعدها! ومن هنا وجب أن تقترن أساليب النهي بحيثيات تعليلية من شأنها تعزيره، وهذا ما نلاحظه في تعقيب أساليب النهي في القرآن بحيثية النهي، نحو قوله تعالى: (وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَا إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا) الإسراء، ٣٢.

(٣) ويقود هذا المعنى الكلام عن خصيصة من أهم قوانين العقل الباطن في طور البرمجة وهو: قانون **(الجهد المعكوس)**. فقد نحمل أنفسنا أحياناً على القيام بفعلٍ مّا نخشى من عدم تحققه أو نحاول أحياناً تجنب أمرٍ نخاف من الوقوع فيه، فندخل في صراع مع إرادتنا نفسها، وتكون النتيجة الإخفاق في تحقيق ما نريده، وحدوث ما كنا نخشاه! وعادة ما يفسر الأمر السابق على أنه صراع بين (العقل الواعي) و(العقل الباطن)، فقبل قرن من الزمان (كتب «إيميل كوبي»: «عندما يدخل كل من الإرادة (العقل الواعي) والخيال (العقل الباطن) في صراع فإن من يكتب له الفوز دائماً هو الخيال (العقل الباطن)» (وقد يفسر أحياناً بأن) خوفك من الإخفاق أشد بأساً من إرادتك النجاح) المارد الكامن داخل عقلك الباطن، مصدر سابق، ص ١٢٠. وقد جاء في الأثر عن أمير المؤمنين عليه السلام: (إِذَا هِبْتَ أَمْراً فَقَعْ فِيهِ، =

- **التكرار**: فكما يكتسب الإيحاء قوته من قوة الانفعال النفسي والمشاعر المصاحبة له، فإنه يكتسبه من كثرة تكراره فـ(العبارات التي يتم ترديدها بوتيرة ثابتة، لها بالتبعة تأثير تدريجي ودائم كذلك على العقل..)[١]. إلى جانب أن من شأن التكرار أن يتغلب على معوقات الوعي ومصدّاته[٢]. وعادة ما يوصف العقل الباطن بأنه آلي، وهو لا يقبل اقتراحين في نفس الوقت (وسوف يتخلى عقلك الباطن عن المفهوم المهيمن فقط عندما ينطبع عليه مفهوم أقوى مضاد له. ومغزى ذلك أنه لا يمكن القضاء على أي مفهوم، فهو منغرس في عقلك الباطن، وعقلك الباطن لا ينسى، فإن المفهوم السلبي لا بد من إزاحته بواسطة مفهوم إيجابي أكثر قوة)[٣].

= فَإِنَّ شِدَّةَ تَوَقِّيهِ أَعْظَمُ مِمَّا تَخَافُ مِنْهُ) نهج البلاغة، قصار الحكم، الحكمة (١٦٥). والكلام السابق يعني أن مشاعر الخوف من الفشل والوقوع في المحذور التي تكتنف الإنسان في بعض المواقف أحياناً تكون هي السبب في التغلب على إرادة النجاح فـ (نحن نفشل أو ننجح لأننا قد أوحينا إلى أنفسنا الفشل أو النجاح) العقل الباطن، سلامة موسى، ص٨٣ ومن ذلك أيضاً أنك لا تستطيع النوم بجانب جثة هامة، مع أن عقلك مقتنع بأنها كالحجرة الصمّاء، ولكن الوهم الذي تسرّب إلى داخلك والخوف الذي يسكنك كفيل بأن يهزم قوة اعتقادك ورباطة جأشك. وهكذا فالأفكار أو القناعات التي تندس إلى (لا شعورنا) تقودنا إلى خلاف قناعات وعينا، فتكون بالتالي هي الحاكمة على السلوك دون ما نحاوله في وعينا. ويفسّر لنا هذا القانون كثيراً من زلات اللسان التي يلقيها اللاشعور على لسان الفرد عندما تجبره المواقف على أن يتكلم بخلاف ما يعتقد أو يعلن خلاف ما يضمر، فيدخل الوعي في صراع مع اللاوعي! وقل مثل ذلك في الأخطاء التي نرتكبها عندما نُرغم على عمل ما أو نقسر أنفسنا على إكمال مهمة وقد حان موعد كنّا ننتظره أو نستعجل أمراً نريده، ذلك أن القناعة التي تقبع في اللاشعور تلهمنا السرعة وإنهاء العمل على عجل ولو باختصاره وبتر بعض أجزائه، فعقلنا يتحرى الدقة والكمال بينما (لا شعورنا) يدفع بخلاف ذلك ويفسد قناعاتنا. ولذلك نلاحظ نهي الشريعة المقدسة المكلف عن أن يقوم إلى عبادته وهو يدافع حاجاته العاجلة ويغالب دوافعه الطبيعية، ففي الحديث: (لا صلاة لحاقن ولا لحاقب ولا لحاذق، فالحاقن الذي به البول، والحاقب الذي به الغائط، والحاذق الذي به ضغطة الخفّ). ومن الشواهد التي تدعم هذا المعنى (من صراع الإرادتين) والتي تولد مثل هذه الأخطاء، ما يذكره البعض من ظواهر التجوال السباتي (المشي أثناء النوم) التي يجترح فيها النائم أعمالاً يعجز عنها في اليقظة كالمشي على حواف الجدران العالية دون أن يسقط! وذلك لأن النائم (في أثنائها) يخضع لتوجيه وسيطرة من إرادة واحدة هي إرادة العقل الباطن.

(١) العقل الباطن، د. فريتاج، ص ١١٨.

(٢) وقد تناولنا جملة هذه المعاني فيما تقدم من هذه الدراسة، وقلنا أن الدعاء يعتمد مثل هذه الأساليب في بعث الإيحاء والتوجيه في مثل قوله: (اَللّٰهُمَّ إني أَسْأَلُكَ سُؤالَ خاضِع مُتَذَلِّل خاشِع)، ويستخدمها استخداماً ذكياً مقصوداً.

(٣) المارد الكامن داخل عقلك الباطن، ص ١١٢ والتجارب الحياتية المباشرة تشهد أن قسماً كبيراً من =

• **الحالية**: بمعنى صياغة المقترحات أو الأوامر الموجهة للعقل الباطن، في الزمن المضارع والظرف الحاضر لا المستقبل ولا الماضي، فلا أثر لمثل قولنا: عليّ أن أنجز عملي غداً، والسبب في ذلك أن (حياة العقل الواعي كما نعرف مسايرة للوقت، أي إنه يعيش في الماضي والحاضر والمستقبل. في حين أن العقل الباطن لا يعيش إلا في الحاضر.. إن عبارة «سوف أكون سعيداً: توحي في عقل الباطن بأنك لست سعيداً في الوقت الحاضر)[1].

• **الإنطلاق من الهوية وإقحام (الأنا)**: أي أن تقال المقترحات بصيغة المتكلم، وقد تقدم منّا[2]: (أن هذا الأسلوب من أخطر الأساليب في

= سلوكياتنا وعاداتنا تدار أحياناً بواسطة العقل الباطن من غير إعمال للوعي والتدخل المباشر منّا! ومثل هذا كثير من المهارات والعادات التي انطبعت في اللاوعي وأصبحت جزءً من شخصيتنا ونموذجاً نصدر عنه في سلوكنا بدون حتى أن نفكر في خطأه أو صوابه! فرؤيتنا الكونية ونظرتنا إلى الحياة وردود أفعالنا ومواقفنا وعاداتنا ومهارتنا التي اكتسبناها بفعل التربية والتعليم والصقل والتدريب والإلفة والتكرار كلها تصدر عن (العقل الباطن) من دون تدخل من العقل الواعي! فنحن قد نقود السيارة ونصل إلى محطتنا المقصودة دون أن نشعر أحياناً وفي حالة غياب للذهن الذي قد يكون مشغولاً بتفكير أو محادثة وما أشبه.. ونحن قد نمارس أنشطتنا الحياتية منذ أن نصحو إلى أن ننام، من دون ان نفكر فيها أو نعدّ لها، فهل يفكر الواحد منا كيف يمشي أو كيف يتحدث أو كيف يقوم بشؤونه الخاصة وأموره المعتادة؟ وكلما أزداد إلفنا بما نفعل كلما تحول الفعل إلى حالة طبعية وسلوكاً آلياً، وكلما أردنا تغيير هذا الطبع أو ذاك، احتجنا إلى استحضار التفكير وتحشيد الإرادة ورسم الخطط والتعهد على النفس والمراقبة لسلوكها! ومن هنا تبرز مشكلة (العادة) التي هي من أكبر عوائق التغيير، فهي بإزاء ما توفره من سهولة القيام بالعمل إلا أنها تلغي الإرادة شيئاً فشيء وتجعل الفعل آلياً لا روح فيه، وهو الأمر الذي جعل الشارع يلزم المكلف باستحضار النية في أفعاله من أجل أن لا تتحول العبادة إلى عادة تفقد معها قيمتها التربوية.

(١) المارد الكامن داخل عقلك الباطن، مصدر سابق، ص ١١٠، ويمكن ملاحظة هذا المعنى عندما نتحدث لأنفسنا ونحن في حالة استرخاء تستدعي القيام والنشاط بقولنا: يجب عليّ أن أقوم.. إن استنهاض الهمة وفق هذه الصياغة لا يحدث أثراً مهما كررنا هذا المعنى على أنفسنا دون أن نقرنها بجملة الحال. إذ يكفي مرة أن تقول لنفسك: يجب عليّ أن أقوم الآن، ثم لاحظ الفرق. إن الأوامر المباشرة للعقل الباطن وفق هذا التوصيف، ومع مراعاة هذه الشرائط، ليست كلاماً اعتباطي أو ترفاً كلامياً، بل هي حقائق مقررة تثبت للعقل الباطن وجوداً وكينونة وكياناً حاضراً سامعاً مطيعاً، بل إن بعض التجارب التي توصل لها الباحثون في هذا المجال تدعو للاستغراب والدهشة، وتخيل للإنسان بأنها ضرباً من السحر!

(٢) (في الجزء الأول من هذا الكتاب).

بعث الإيحاء في النفس وفي تقوية الاتجاهات الإيجابية والسلبية على حدّ سواء، فلك أن تتصور الأثر النفسي الناتج عن قولك لنفسك: (أنا محبط.. أنا محبط..) فمن شأن تكرار مثل هذه العبارة أن تترك أثراً إنهزامياً في النفس وشعوراً بالفشل.

- **إضفاء حالة الانفعال**: فـ(إضفاء الانفعال على إيحاء من الإيحاءات يجعله أكثر تأثيراً فاعلية، إن الانفعال هو الطاقة الموجودة بالعقل الباطن، وعليك أن تستخدمه في برمجة عقلك الباطن لكي تكون ناجحاً)[١]. وقد تقدم أن العقل الباطن ينفعل للعاطفة ويقبل على لغة المشاعر[٢].

وهناك **قوانين ثانوية في طور البرمجة والإعداد**، نذكر منها:

- **الاستجابة لحالة الاسترخاء**: وتساهم هذه الحالة في سرعة التواصل، فالمقترحات والتعليمات التي يستقبلها العقل الباطن في حالة إرخاء العقل الواعي أو في حالة الاسترخاء من شأنها أن ترسخ في الذهن، وقد وجد الباحثون (أن المنطقة المضاءة والمستثارة في الدماغ أثناء لحظات الخشوع والسموّ الروحي هي منطقة الفصّ الصدغي وهي منطقة مسؤولة عن العواطف واستيعاب المعاني وتخزين الذكريات الجديدة، وبذلك أثبت قدرة الإيمان والصلاة على اختراق العقل اللاواعي وإعادة برمجته بذاكرة ومشاعر جديدة لتعين على تشكيل نمط حياة جديدة)[٣].
- **اللغة المشاعرية والصورية**: فاللغة التي يفهمها العقل الباطن هي لغة الصور والمشاعر، فقد تقدم أن حصيلة العقل الباطن اللغوية محدودة، على عكس ما نجده عن العقل الواعي، فلا (يمكن لفكرة أن تخلف أثراً إيحائياً إلا إذا استطاعت أن تحفز صوراً خيالية وتغيراً عاطفياً في العقل الباطن. فإذا كان المتخصصون في صنع الإعلانات التجارية يلعبون على

---

(١) المارد الكامن داخل عقلك الباطن، ص ١١٠.

(٢) وقد تقدم أن أسلوب الأدعية عامة تقوم على مثل هذه الصيغ التقريرية.

(٣) ومحياي، د. وليد فتيحي، ص (١٠٢- ١٠٣).

عالمك العاطفي لمقاصدهم الخاصة، فلا بد عليك إذن أن تستخدم القيم بداخلِك لصالح بهجة حياتك أنت في المستقبل)[١].

- **عدم التفرقة بين الواقع والخيال**: فالتجربة الخيالية مثل التجربة الواقعية حيث من شأنها أن تترك انطباعاً قوياً يساهم في قيادة العقل الباطن وتطويعه لإتقان المهارات وتسهيل مهامه، ولذا فإن تدريب العقل على أداء مهمة ما أو مهارة معينة، كما يحصل عادة في الخارج، فكذلك يمكن أن يحصل في الخيال والتصور وتحصل منه نتائج باهرة ومساهمة مؤثرة في إتقان العمل وإكساب المهارة[٢].

٢ ـ المدخل غير المباشر

أما المدخل الثاني للعقل الباطن وإعادة تشكيل ثوابتة وتغيير قناعاته، فهي الطريقة غير المباشرة والأكثر شيوعاً والتي تتم من خلال أساليب الدعاية والإعلان أو تأثير الأصدقاء والمقربين أو ما قرأنا عنه أو شاهدناه في الإعلام، وتقوم على ابتكار هذه الأساليب مؤسسات متخصصة في الصناعة الإعلامية وتضليل الوعي وحرف الانتباه. وتتعدد أساليب الاختراق والالتفاف هذه، لكن أغلبها يقوم في الأساس على عملية الإلهاء المذكورة، فأحياناً تستخدم الصورة الجذابة أو النغم المؤثر أو الكلمة المموسقة أو الشعر المقفى والأسلوب السجعي[٣]، إلى جانب الأساليب التسلطية التي تقوم على الإقناع غير المباشر والتأثير الناتج عن الانبهار إلى جانب الأساليب الدعائية والعروض المرئية

---

(١) العقل الباطن، د. فريتاج، ص ١١٤، يريد أن يقول: ما أحرانا أن نفعل القيم الأخلاقية في ذواتنا ونقنع أنفسنا بها ونربيها عليها، بدل أن نصبح ألعوبة بيد المسوقين التجاريين الذي يؤثرون علينا بسحر الصورة والكلمة وأساليب الدعاية الرخيصة.

(٢) وقد تقدمت الإشارة إلى استخدام الدعاء لمثل هذه الأساليب.

(٣) وتلعب اللغة هنا دوراً أساسياً في الاتجاهات المذكورة، فهي أحد مداخل برمجة العقل الباطن وإذا ما أحسن استغلالها عملت عمل السحر في الإقناع، وقد تقدم منّا كيف أن الدعاء يعتمد طرائق محددة في زرع القناعات وتثبيتها، مستخدماً قوالب الألفاظ والتعبيرات المباشرة أحياناً، وأساليب التأثير الإقناعية التي تقوم على تعابير مشوشة وتعابير غير مباشرة هي أقرب إلى المجاز، فيما أسميناه فيما تقدم بـ(لغة الغموض).

السريعة[١]. ومع تطور الآلة الإعلامية اليوم، فقد استطاعت أن تنتج أساليب أكثر تأثيراً وأقوى سحراً بإمكانها أن تطمس الحقائق وتقلب الوقائع وتغيب العقل وتقود الجماهير وتشكّل الرأي العام كيفما تريد حتى عدت (سلطة رابعة) من جهة إمكاناتها المذكورة!.

وهناك أساليب أخرى تتبع طريقة غسيل الدماغ من طريق التكرار والإثقال[٢] والصدمات النفسية المباشرة وغير المباشرة (التي يتلقاها الفرد أو الجماعة من خلال التجارب الخاصة بفرد أو مجتمع) والتي قد يكون من شأنها تغيير منظومة الإدراك! ناهيك عن تلك التي تقوم على الخداع واستخدام لغة الجسد وفنون التحايل المختلفة وغيرها الكثير الكثير..

والسّر في تأثير الأساليب السابقة هو قدرتها على النفاذ والتسلل عبر العقل الواعي (الذي يمثل خط الدفاع الأساسي دون اقتحام العقل الباطن واختراقه) والاستقرار في الوجدان الداخلي أو (العقل الباطن)، مستفيدة (في كثير من الأحيان) من إبهار العقل وتخديره أو ما يسمى بالأسلوب التنويمي. على أن الأسلوب التنويمي لا يعني بالضرورة حالة من الغشية والغياب عن الوعي، كما يتصور البعض، بل هي حالة إرخائية عقلية تأثيرية، وهي من هذه الحيثية يخضع لها الناس في يومهم مئات المرات أن لم يكن آلاف المرات، على درجات متفاوتة في القوة الضعف، فمرة نحن نخضع لسلطة من هو أعلى منّا ممن نعجب بشخصياتهم ونثق بهم، ومرة نقع تحت تأثير الصوت الجميل أو

(١) (والسينما هي إجمالًا ركيزة هذا النوع من الإعلان؛ فيكفي إدخال «فوتوغرامات» في الأفلام تبث بسرعة تفوق سرعة ٢٤ صورة في الثانية (أي السرعة الطبيعية التي تمر بها صور الأفلام)، فإذا كنا لا نشعر بهذه الصورة فإن بصرنا يلتقطها. مثال ذلك صورة منتج أو مسحوق غسيل (أو رجل سياسة) فإنها تظهر مطبوعة في ذهن المشاهد من دون أن يكون قد تنبه لذلك. وهذه طريقة خبيثة وخطرة في صنع الإعلان، ولذا فهي ممنوعة بحكم القانون) انظر:الموسوعة العالمية..عربية مصورة بالألوان، ج١، ص٣٠.

(٢) يقصد بالإثقال: تحميل الفرد لعددٍ كبير من المعلومات أو المدخلات (صور أو كلمات أو إعلانات) ينوء بها الذهن ويعجز عن معالجتها واستيعابها دفعة واحدة، مما يسمح بتزريق مواد بعينها إلى العقل الباطن (كصورة منتج أو مرشح انتخابي مثلاً). وتجرم بعض القوانين استخدام هذا الأسلوب وتعده من الاساليب المحرمة قانوناً!.

الأداء المميز أو الصورة الخادعة الباهرة والأساليب المؤثرة ممن نحب وممن لا نحب. وعليه، (فلا يعتبر التنويم بمثابة حالة من التأثر بالأخرين بشكل ملحوظ. وهو لا يرتبط بالضرورة بإغلاق العينين والدخول في غيبوبة، ففي أي وقت تتقبل فيه اقتراح شخص آخر فأنت في حالة من التنويم المغناطيسي، وعلى سبيل المثال لو أنني قلت لك: «عليك أن ترتدي معطف المطر اليوم لأنني أعتقد أنها ستمطر» ثم قمت أنت بتنفيذ ذلك، فما هو إلا نوع من التنويم المعتدل نظراً لقبولك اقتراحي.

ولا يمكن لحياة الإنسان أن تستمر دون اللجوء إلى التنويم، والسبب هو أنّا لو افترضنا عدم قبول أي شخص لاقتراح شخص آخر يقدمه إليه فلن يحدث أي شيء فعلي... وقد تصبح الحياة محدودة إذا تخلت عن قوة تلك الاقتراحات ولكن من الضرورة أن نتعلم كيف نستجيب للاقتراحات السليمة وللأفكار التي نرغب في أن تملأ حياتنا ونكون في حالة من اليقظة التامة في مواجهة الاقتراحات السلبية التي نقابلها)[1].

والمسألة الجوهرية الأساس في برمجة العقل الباطن (وهو الموجه الأساس للسلوك) وإقناعه بأي فكرة هي محاولة تخطي حاجز الوعي أو الإدراك وتسريب الرسالة المختارة وتزريقها إلى الوجدان، فعلى عكس (العقل الواعي) الذي يقوم بفحص أي فكرة ومحاكمتها قبل أن يتقبلها، فإن الوجدان نفسه (أي العقل الباطن) لا يميز بين الصحيح منها أو الخاطئ ولا بين المعقول وغير المعقول، فهذه ليست مهمته، وهو متى ما تسربت إليه الفكرة عمل على وفقها واستجاب لها وتبرمج بموجبها، ونحن متى ما أمكنتنا الحيلة لاختراق بوابة العقل الواعي والقفز على أسواره والتحايل عليه بأي نحوٍ من أنحاء الحيلة وتمرير الرسالة أو الفكرة المرادة للعقل الباطن أو (الروح) فقد حققنا الهدف وامتلكنا ناصية الإنسان وتحكمنا فيه. وهكذا تتداخل أساليب متعددة في إقناع العقل الباطن ومحاولة تسريب الأفكار له بطرقٍ بسيطة أحياناً ومعقدّة متداخلة في أحيانٍ أخرى.

(١) سحر العقل، د. مارتا هيات، ص ٥٥.

وقبل نحو من ثلاثين عام، ظهرت في الوسط الثقافي العام دعوة لتبني أساليب جديدة لتحسين الأفكار الداخلية ومساعدة الأفراد من خلالها على تجاوز حالاتهم النفسية بطرق سريعة مبتكرة أراد لها أصحابها أن تشكل علماً مستقلاً أطلقوا عليه أساليب (البرمجة اللغوية العصبية NLP)[(١)] حوت جملة من طرق التأثير استعير أغلب أدواتها من علم النفس والإدارة والفن وغيرها، كما استوحي بعضها من بعض الطقوس الدينية القديمة وطرق التحايل والالتفاف على الوعي، حتى شبهها البعض بملحف يجمع تحته كل مهارات الإيحاء والتأثير! فهي أقرب إلى المهارة والفن منها إلى العلم، خصوصاً وأن كثيراً من التقنيات العلاجية التي تستخدمها لم تخضع لدراسات محكمة وتجارب مبرهنة يمكن الركون إليها..

هذه إلمامة نحسب أنها كافية لإعطاء تصور (ولو مبسط) لمفهوم (العقل الباطن) وأبعاد نشاطه وسعة مساحته والقوانين التي تحكمه وطرق إعداده وسبل الاستفادة منه. وقد رأينا من الأهمية أن نتطرق لهذا البحث لما كان فهم المنهج التربوي الذي يتبناه الدعاء بحسب هذه الدراسة يتداخل مع أكثر نظرياته

---

(١) ولدت البرمجة اللغوية العصبية قبل نحو من ثلاثين عاماً في كاليفورنيا وهي نتاج إبداع ريشارد باندلر وجون غرايندر في جمع فنون متعددة مرتبطة بعلم النفس واللسانيات والإدارة والأخلاق وغيرها من العلوم في قالب واحد. وهذا المولود الجديد كان يتصور البعض أنه سيلحق بعلم اللسانيات إلا أنه بقي مستقلاً في طرحه رغم ولادته نتيجة تلاقح بعض أفكار اللسانيات مع علم الإدارة وعلم النفس. وقد شاء له البعض أن يعطيه زخماً وبهرجة إعلامية فاطلق عليه: (هندسة النفس البشرية). وكان أول من صاغ له هذه التسمية العربية: (البرمجة اللغوية العصبية NEURO LINGUISTIC PROGRAMMING الدكتور (محمد التكريتي) في كتابه (آفاق بلا حدود)، ثم توسع طرحه في الوطن العربي على يد جملة من عرابي هذه المهارات والمسوقون لها. وبالطبع فقد واجه هذا الوليد الجديد عدة انتقادات من مختلف الأوساط وعلى مختلف المستويات، ولسنا بصدد سردها أو مناقشة أي منها (ولمن يهمه الأمر يمكنه الرجوع إلى مقاربات نقدية في البرمجة اللغوية العصبية، إعداد وتدقيق: حسين سهوان، وهو مجموعة مداخلات لبعض الباحثين تم طرحها في: مؤتمر الشرق الأوسط حول البرمجة العصبية في البحرين). وقد ذكرنا فيما سبق وعند تعرضنا لمنهج البحث في هذه الدراسة، أن هناك قدراً مشتركاً يمكن الأخذ به من تصويباتها العلاجية وأساليبها التأثيرية هي في الواقع مما تصدقه المشاهدة المحسوسة والتجارب الحية. وقد نبهنا سابقاً إلى أن اعتمادنا في هذه الدراسة على مصادر البرمجة العصبية لم يكن من باب جر النص وتأويله مع ما يتفق معها، بل كانت القناعات قائمة مسبقاً وأن رجوعنا لها لم يكن إلا لالتماس صياغة فنية لمضمون هذه الأفكار والمعالجات.

وقوانينه، ولهذا فإن ما تقدم يمثل المقدمة للبحث عن معالم هذا الكيان العقلي وقوانينه في التراث الإسلامي بشكل عام، وفي هذا الدعاء المبارك بشكل خاص.

العقل الباطن في التصّور الإسلامي

يتحمّس بعض المتدينين المسلمين كثيراً في التطلع لتراثهم الديني من أجل أن يظفروا بنظرية للدين في هذا المجال أو ذاك من شأنها أن تبرر انتمائهم له وتعزّز ثقتهم به وتصوّب اختيارهم لمنهجه وتروّج لآرائه وتؤصّل معتقداته، وهم في كل ذلك مدفوعون بوتيرة الكشوف العلمية المتواصلة والسباق العلمي المحموم الذي وضعهم حضارياً في مؤخر الركب وصنفهم في ميدان الكشف العلمي والمعرفي ضمن خانة المتفرج! فلا غرو إذاً أن يتلمسوا لهم، هنا وهناك، عما يعوّض هزيمتهم ويبدّد شعورهم بخيبتهم وانسحاقهم.

وقد انعكس هذا المعنى في شكل اضطراب وتخبط في تأويل نصوصٍ مرةً أو تحوير فهمٍ ديني مرةً أخرى أو ليّ عنق آية أو حديث مرة ثالثة ابتغاء الظفر بشيء من ذلكٍ، فبرز على الساحة الإسلامية مقولة «الإعجاز العلمي في القرآن الكريم» أو «الإعجاز العلمي للسنة النبوية» وما أشبه.. حاولوا فيه تحقيق منجزٍ إسلامي وسبق ديني فأصابوا مرة وربما أخطأوا مرات..!

وقد حظي علم النفس عامة، وما يتّصل بالعقل الباطن خاصة بنصيب وافرٍ من هذه التأويلات لما لهذا الميدان من صلة واسعة بالجانب الإنساني الذي جاء الإسلام أساساً وحصراً من أجل تقويمه والعناية به.

ولما كان بحثنا هنا يتّصل بهذا الميدان خصوصاً حيث تتشابك البحوث النفسية وتتلاقى معه في كثير من جهاته، كان لزاماً علينا أن نبحث عن تأصيل لهذه الفكرة في التراث الإسلامي قبل أن نتعجل الحديث عن معالم هذا الفعالية في الأحاديث والروايات والإسهام الإسلامي في هذا المجال.

وقد حاول البعض أن يزج بهذا المفهوم عنوة في الثراث الإسلامي من خلال

تأوّل بعض النصوص والأحاديث والذهاب بها نحو فهم ذاتي غير مؤصل، من مثل قولهم: أن قول أمير المؤمنين عليه السلام: (وَمَنْ لاَ يَنْفَعُهُ حَاضِرُ لُبِّهِ فَعَازِبُهُ عَنْهُ أَعْجَزُ وَغَائِبُهُ أَعْوَزُ)[١]، أنه يشير بهذا الغائب إلى (العقل الباطن)[٢]!

والواقع أن الباحث في مندوحةٍ وسعة عن مثل هذا التكلّف، فنحن لا نحتاج إلى مزيد نظرٍ في ثنايا النصوص الإسلامية لندرك بوضوح أن الفهم الإسلامي لم يكن فهماً سطحياً ساذجاً يتناول الظاهر فحسب، ولم يكن يُعنى بالتقويم الشكلي دون الولوج إلى عمق الكيان الروحي وفهم دخائل النفس، وقيام الإرشاد النفسي والتوجيه التربوي الإسلامي على أساس هذه القاعدة التي تراعي الأساس الذي تنطلق منه العملية التغييرية. فمن الأنسب أن يستشهد لهذا المعنى بما جاء عنه (صلوات اللّه عليه وآله) مما يشير إلى ارتباط الظاهر والباطن وتأثر الظاهر بالباطن حيث يقول: (وَاعْلَمْ أَنَّ لِكُلِّ ظَاهِرٍ بَاطِناً عَلى مِثَالِهِ، فَمَا طَابَ ظَاهِرُهُ طَابَ بَاطِنُهُ، وَمَا خَبُثَ ظَاهِرُهُ خَبُثَ بَاطِنُهُ، وَقَدْ قَالَ الرَّسُولُ الصَّادِقُ صلى الله عليه وآله وسلم: «إِنَّ اللّهَ يُحِبُّ الْعَبْدَ وَيُبْغِضُ عَمَلَهُ، وَيُحِبُّ الْعَمَلَ وَيُبْغِضُ بَدَنَهُ[٣]». فَاعْلَمْ أَنَّ كُلَّ

---

(١) بحار الأنوار، المجلسي، ج ٣٤، الباب الثالث والثلاثون- جوامع خطبه عليه السلام ونوادرها.

(٢) ولا يخفى ما في هذا المذهب من التكلف وتحميل الكلام فوق طاقته! فهل كانت فكرة العقل الباطن واضحة إلى هذه الدرجة التي يعول فيه الإمام عليه السلام على فهم المتلقي لها بمجرد الإشارة العابرة والكلمات الموجزة، أم أنه كان يتعمد الإلغاز في كلامه والتعقيد في منطقه والإبهام بما لا يفهمه السامع؟! لا هذا ولا ذاك بالطبع، ولا أحسب أن أحداً يدعي شيئاً من ذلك.. ولذا فالأولى أن يفسّر (حاضر اللبّ) هنا بأنها التجارب الحاضرة والمشاهدات المحسوسة والتي اندثرت تحت ركام السيئات والمعاصي حتى ما عاد شيء ينفع منها معه، مع أنها كانت حرية أن توقظه من سباته وتنبهه من غفلته، والتي (إن هو لم ينتفع بها) فالعازب منها، أي التجارب والخبرات التي مرّ بها ونسيها أعجز من تحرك فيه روح الاتعاض، بل حتى البعيد عن ذهنه منها والذي لم يعشه ولم يره وإنما حُكي له من عبرها، أو تلك التي تحتاج أن تؤول وتفهّم من قبل الآخرين، هي الأخرى لا شكّ أقل قدرة وتأثيراً في إيقاظه ووعظه. ويشبه هذا المعنى قوله عليه السلام في الخطبة رقم (١٧٥) من نهج البلاغة: (وَمَنْ لَمْ يَنْفَعْهُ اللَّهُ بِالْبَلَاءِ وَالتَّجَارِبِ لَمْ يَنْتَفِعْ بِشَيْءٍ مِنَ الْعِظَةِ وَأَتَاهُ التَّقْصِيرُ مِنْ أَمَامِهِ حَتَّى يَعْرِفَ مَا أَنْكَرَ وَيُنْكِرَ مَا عَرَفَ) وقوله عليه السلام أيضاً: (وَاعْلَمُوا أَنَّهُ مَنْ لَمْ يُعَنْ عَلَى نَفْسِهِ حَتَّى يَكُونَ لَهُ مِنْهَا وَاعِظٌ وَزَاجِرٌ، لَمْ يَكُنْ لَهُ مِنْ غَيْرِهَا زَاجِرٌ وَلاَ وَاعِظٌ...)... فهذه هي الفكرة التي تتحرك فيها هذه الكلمة، ولهذا، فمن المستبعد كثيراً أن يكون فيها إشارة من قريب أو بعيد للعقل الباطن، خصوصاً وهو عليه السلام، وكما تقدم، يتحدث لأناس ليس من شأنهم أن يتعقلوا نحو هذا الكلام أو يفهموه.

(٣) لعل المراد ببدنه هنا أي فاعله، وقد تحاشى أن يعبر بهذا التعبير حتى لا يلزم من ظاهره التناقض، إذ =

عَمَل نَبَاتٌ، وَكُلَّ نَبَات لاَ غِنَى بِهِ عَنِ الْمَاءِ، وَالْمِيَاهُ مُخْتَلِفَةٌ، فَمَا طَابَ سَقْيُهُ طَابَ غَرْسُهُ وَحَلَتْ ثَمَرَتُهُ، وَمَا خَبُثَ سَقْيُهُ خَبُثَ غَرْسُهُ وَأَمَرَّتْ ثَمَرَتُهُ) حيث نلاحظ التأكيد على كون الأحوال والعقائد والأعمال إنما تصدر عن خلفية باطنة واسعة الامتداد في النفس غير مرئية وظاهرة، فهي كالشجرة في امتدادها والعمل كالثمرة لها، وأن هذه الأرضية الباطنة تتقبل كل غذاء وتنتج من السلوك ما يتناسب مع ما سقيت به ويتلاءم مع التغذية التي تعوهدت بها. ويرى ابن أبي الحديد المعتزلي في (شرح النهج) أن الإمام عليه السلام هنا ينطلق من نظرة قرآنية أكّد عليها بقوله تعالى: ﴿وَٱلْبَلَدُ ٱلطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَبَاتُهُۥ بِإِذْنِ رَبِّهِۦ ۖ وَٱلَّذِى خَبُثَ لَا يَخْرُجُ إِلَّا نَكِدًا ﴾[1] قال: (وهو تمثيل ضربه اللّه تعالى لمن ينجع فيه الوعظ والتذكير من البشر، ولمن لا يؤثر ذلك فيه مثله بالأرض العذبة الطيبة تخرج النبت، والأرض السبخة الخبثة لا تنبت، وكلام أمير المؤمنين عليه السلام إلى هذا المعنى يومئ. يقول: إن لكلتا حالتي الإنسان الظاهرة أمراً باطناً يناسبها من أحواله، والحالتان الظاهرتان: ميله إلى العقل وميله إلى الهوى.. فإن قلت: فلم قال: «فما طاب؟ وهلا قال: «فمن طاب»! وكذلك في «خبث». قلت: كلامه في الأخلاق والعقائد وما تنطوي عليه الضمائر، يقول: ما طاب من هذه الأخلاق والملكات... الخ)[2].

والمتقدم من كلام الإمام عليه السلام هو كالقانون الكلي لجملة القوانين المتقدمة للعقل الباطن، ذلك أن المتأمل في القوانين المذكورة التي سلف الحديث عنها يجدها تنطلق من حقيقة واحدة وهي تماثل الباطن مع الظاهر وانطباق الظاهر على الباطن ومشاكلته له، ولا نجد (في الأغلب) بين هذه القوانين اختلافاً كثيراً، فالفكرة في أنفسنا تمرّ بمرحلة التركيز أولاً ثم التعبير ثم الاعتقاد ثم الجذب ثم

= كيف يحب العمل ويبغض من يفعله؟ والجواب: أنه لا يبغض من يفعله لحيثية الفعل نفسه، وإنما البغض كان لنفس ذات الفاعل في مرتبة متقدمة على الفعل، فكان مقتضى البلاغة أن يعبر بـ (بدنه) أي مصدره.

(١) سورة الأعراف، آية ٥٨.

(٢) شرح النهج للحديدي، ج٩، ص ١٧.

الانعكاس ثم التوقع والتخاطر (كما أوضحنا في القوانين السابقة) والاختلاف بين أغلب هذه المراحل إنما هو اختلاف اعتباري؛ فقانون التعبير يتناول الشأن الداخلي وقياس الأفكار إلى الأحوال الجسدية، فنسبة الأفكار إلى ما يظهر على الجسد ويتأثر به منها هي نسبة الضرورة بالقياس (كما يقال في الفلسفة)، بينما النظر في قانون الاعتقاد إلى أثر الأفكار على أفعالنا وتصرفاتنا الخارجية. أما قانون الانعكاس فالشأن فيه هو الانطباع الذي تتركه عقائدنا وأحوالنا النفسية في وعي الآخرين وما يخرجون به من أفكار عنّا، أما قانون الجذب فهو كالتطبيق لقانون الانعكاس؛ فإن الأفكار التي تنعكس عنّا في أذهان الآخرين هي كالمغناطيس التي يجذب إلينا من الأشخاص ما يتطابق مع نموذجنا ويبعد عنّا من يختلف معنا! وهكذا نخرج بتصوّر موحّد لجملة القوانين السابقة.

وقد تقدم فيما مضى بيان ضمني لكيفية إدارة العقل الباطن وتنشئته عبر مستوياته المختلفة وأصالة قوانينه العامة والخاصة في التراث الإسلامي، لكن بقي هنا أن نعرف كيف ينظر الإسلام لطريقة عمل العقل الباطن نفسه، هل هو يعمل بشكل آلي مستقل أم أنه في عمله غير مستقل؟ ثم ما هي المساحة التي يهيمن عليها في حياة الإنسان؟ وأخيراً، كيف نفهم عمل الدعاء على ضوء هذه القوانين؟ فها هنا ثلاثة أبحاث:

المبحث الأول: القوانين العامة بين الفعل والانفعال

كيف ينظر التراث الإسلامي إلى الفعاليات والقوانين السابقة للعقل الباطن، وأين يقع الفرد منها؟ هل هو متحكم فيها مسيطر عليها أم هي المتحكمة فيه وهو منقاد لها خاضع لتأثيرها؟ هل القوانين السابقة هي من فعل اللّه تعالى أم من فعل الإنسان نفسه؟ وأين تقع مسؤوليته عنها؟ هذا سؤال حيوي مهم باعتبار أنه يؤسس للفهم الإسلامي للعقل الباطن ودوره في حياة الإنسان، بالإضافة إلى أنها تمثل إشكالية جوهرية باعتبار مساهمتها في التعرف على موقعية الإنسان ودوره في رسم مساره واختيار طريقه! والملاحظ أن الاتجاه

المادي لا يميز بين فعاليات العقل الباطن، ويعطي لهذا الكيان دوراً أساسياً فعالاً ومستقلاً، فكل ما يصدر عنه هو في الواقع من توابعه وخصائصه الذاتية، فهو يعمل مستقلاً من دون أن يتداخل مع أي قوة أخرى!. لكن المتأمل في النصوص الإسلامية يستطيع أن يرصد مرحلتين لدور العقل الباطن: مرحلة الفعل ومرحلة الانفعال.

- ففي البدء نجد هنا سلسلة من القوانين العامة السابقة تقوم بالعقل الباطن قيام صدور؛ فهو المسؤول عنها والمنشئ لها، فمحور عمل العقل الباطن ومبدأ قوانينه لما كان هو الأفكار، فهي أولاً (تتركز) في الذهن، ثم هي بحكم اتحاد النفس بالجسد تظهر (كتعبير) على قسمات الوجه وفي فلتات اللسان، ثم هي تصبح (معتَقداً) يصدر عنه السلوك، و(منعكساً) للواقع الشخصي والاجتماعي، و(جاذبة) لأنحاء التوجهات السلبية أو الإيجابية.

وبناءً على ما سبق فقد أولى الإسلام أهمية كبيرة لأفكار الإنسان ونياته وخواطره، وألزمه نحواً من المسؤولية عنها، وجعلها محوراً أصيلاً تدور حوله العبادات (من حيث الغاية)، بل قد جاء عن رسول اللّه ﷺ: (فِكْرَةُ سَاعَةٍ خَيرٌ مِنْ عِبادةِ سَنَة) وفي رواية أخرى: (خَيْرٌ مِنْ عِبَادَةِ سِتِّينَ سَنَةً)، وعن أمير المؤمنين عليه السلام: (فِكْرُ سَاعةٍ قَصِيرةٌ خَيْرٌ منْ عِبادةٍ طَويلة). وجاء عن الإمام أبي الحسن الرضا عليه السلام: (لِيْسَتْ العِبَادَةُ كَثْرَةَ الصّلاةُ وَالصّوْمُ، إنمّا العِبَادَةُ التّفَكرُ في أمرِ اللّه)، وعن أمير المؤمنين عليه السلام: (التّفَكّر في آلاءِ اللّهِ نِعمَ العِبادة). كل ذلك لما من شأن الفكرة أن تحدثه من استنارة في النفس ونقلة في أطوارها ومنهج حياتها وتقويم لسلوكها ومسلكها، فهي مرآة السلوك وحياة البصيرة، ففي الحديث عنه ﷺ: (إنّ التّفَكّرَ حَياةُ قَلبِ البَصير، كَما يمْشي المسْتَنيرُ في الظّلماتْ بالنور) وعن أمير المؤمنين عليه السلام: (فِكْرُ المرءِ مِرآةٌ تُريهِ حُسنَ عَمَلِه منْ قُبْحِهِ)، وعنه عليه السلام: (مَنْ طَالتْ فِكْرَتُه حَسُنَتْ بَصِيرَتُه). وجملة القول أن الإسلام يعطي لإدارة العقل والفكر أهمية بالغة في بناء الشخصية وصياغة

أسسها ومنطلقاتها.. وهي دليل على عناية الإسلام بالجوهر دون الطقوسية الجوفاء والشكلية الفارغة[١].

ثم إنها، وبالاعتبار المتقدم، تصبح منشأ للاعتقاد والعمل لما كان (العمل من أي نوع كان هو من رشحات العلم يترشح من اعتقاد قلبي يناسبه..)[٢] وقد جاء عنه عليه السلام: (إنَّ المؤْمِنَ يُرى يَقينُه في عَمَلِهِ، وَإنّ المنَافِقَ يُرى شَكّهُ في عَمَلِه). وكما تكون الأفكار مصدراً للسلوك، كذلك هي تكون جاذبة للتوجهات الضارة والنافعة، ففي الرواية عن أمير المؤمنين (صلوات اللّه عليه): (التَفَكُرُ يَدْعُو إلى البرِ وَالعَمَلِ بِهِ)، وعنه عليه السلام: (مَن كَثُرَ فِكْرُهُ في الّلْذَاتِ غَلبَتْ عَلْيه)، وعنه عليه السلام: (منْ تَفَكّرَ في عَظَمَةِ اللّهِ أبْلَسَ)[٣]، وعن الإمام أبي الحسن الرضا (صلوات اللّه عليه): (من كَثُرَ فِكْرُهُ في المعَاصي دَعَتْه إليْها)[٤]. هذه جملة من

---

(١) وقد أناطت بعض الروايات قبول الصلاة بمقدار فاعليتها في نهي الإنسان عن المنكر، وبمقدار الإقبال القلبي على مضامينها فقالت: (وَإنّما يُكْتَبُ لِلعَبدِ مِنْ صَلاتِه مَا عَقَلَ مِنْها)، ومن شواهد المعنى المتقدم ما جاء عن أمير المؤمنين عليه السلام في شأن القرآن الكريم وتفعيل دوره في الحياة الإيمانية: (وَاعْلَمُوا أَنَّ هذَا الْقُرْآنَ هُوَ النَّاصِحُ الَّذِي لاَ يَغُشُّ، وَالْهَادِي الَّذِي لاَ يُضِلُّ، وَالْمُحَدِّثُ الَّذِي لاَ يَكْذِبُ، وَمَا جَالَسَ هذَا الْقُرْآنَ أَحَدٌ إِلاَّ قَامَ عَنْهُ بِزِيَادَة أَوْ نُقْصَان: زِيَادَة فِي هُدىً، أَوْ نُقْصَان مِنْ عَمىً. وَاعْلَمُوا أَنَّهُ لَيْسَ عَلَى أَحَد بَعْدَ الْقُرْآنِ مِنْ فَاقَة، وَلاَ لاحد قَبْلَ الْقُرْآنِ مِنْ غِنىً؛ فَاسْتَشْفُوهُ مِنْ أَدْوَائِكُمْ، وَاسْتَعِينُوا بِهِ عَلَى لاَوَائِكُمْ، فَإِنَّ فِيهِ شِفَاءً مِنْ أَكْبَرِ الدَّاءِ، وَهُوَ الْكُفْرُ وَالنِّفَاقُ، وَالْغَيُّ وَالضَّلاَلُ) نهج البلاغة، الخطبة ١٧٦ فالملاحظ تعبير الإمام عليه السلام عن العلاقة بالقرآن الكريم بالمجالسة (وَمَا جَالَسَ هذَا الْقُرْآنَ أَحَدٌ..) في إشارة إلى أن المنظور هنا الإقبال الروحي والتفاعل النفسي وهو ما عبّر عنه بالمجالسة، وهو يلفت هنا إلى أن الإنسان في حال مثوله أمام القرآن ينبغي أن يستشعره وجوداً حاضراً وكياناً عالماً، وهو متى ما انفتح عليه وأقبل بصدق التوجه إليه وطرح أدوائه بين يديه، أقبل القرآن عليه وعمل إعادة تشكيل وعيه ووجدانه وترتيب أولوياته وصياغة شخصيته! وبعد، فهل ترى أحداً يستطيع أن يتحدث عن القرآن بهذا المستوى من العمق وهذه الطريقة من الفهم والاستشراف؟ ثم من يعرف هذه الحقائق الغيبية ويستشعر هذه الجوانب الملكوتية، ويتحسّس أخطر الأدواء الروحية التي تصيب النفس ويخبر بجزم عن أنجح المعالجات لها!؟

(٢) ولهذا فقد (استدل تعالى على كفر اليهود وعلى فساد ضمير المشركين وعلى نفاق المنافقين من المسلمين وعلى إيمان عدة من الأنبياء والمؤمنين بأعمالهم وأفعالهم في آيات كثيرة يطول ذكرها، فالعمل كيف كان يلازم ما يناسبه من العلم ويدل عليه)، الميزان في تفسير القرآن، ج٣، ص ٦٥.

(٣) ميزان الحكمة، للريشهري، باب: الفكر. أبلس: هنا بمعنى ابتعد عن اللّه تعالى وألحد.

(٤) أنظر هذه الأحاديث في: ميزان الحكمة، للريشهري، باب: التفكر.

الروايات التي لم نرد منها إلا الاستشهاد والتبرك لا الحصر، وإلا فهي كثيرة[١].

ومما تقدم يتضح أن الإنسان مسؤولاً (بنحوٍ أو بآخر) ليس فقط عن أفعاله بل وحتى عن أفكاره لما لها من انعكاس ونتائج على المستوى الخارجي والسلوكي، فشخصيتنا تتكون (في الأساس من عاداتنا. «تزرع فكرة تحصد عملاً، وتزرع عملاً تحصد عادة، وتزرع عادة تحصد شخصية، وتزرع شخصية تحصد مصيراً» وتستمر تلك الحكمة بلا نهاية)[٢]. وهكذا جاء التحذير من الظن السيئ باعتبار أن بعضه على الأقل سيصير منشأ للفعل وقاعدة للتعامل مع الآخر وتشكيل إطار العلاقة معه فقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱجۡتَنِبُواْ كَثِيرٗا مِّنَ ٱلظَّنِّ إِنَّ بَعۡضَ ٱلظَّنِّ إِثۡمٞ﴾[٣] ويستظهر بعض المفسرين نحو هذا المعنى في قوله تعالى: ﴿لِّلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِۗ وَإِن تُبۡدُواْ مَا فِيٓ أَنفُسِكُمۡ أَوۡ تُخۡفُوهُ يُحَاسِبۡكُم بِهِ ٱللَّهُۖ فَيَغۡفِرُ لِمَن يَشَآءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَآءُۗ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٌ﴾[٤]، حيث عبّرت القرآن بـ﴿يُحَاسِبۡكُم بِهِ﴾[٥] ولم يقل: (يجزكم به)، والحساب أعمّ من الجزاء، ويستوحى من هذا التعبير أن أفعال الجوارح أو خطرات القلوب واتجاه النيات

(١) ولا يخفى أن مفردة التفكر أريد منها في بعض هذه النصوص التفكير وفي بعضها التفكّر، وبينهما عموماً وخصوص مطلق (كما يقولون)؛ فكل تفكّر تفكير، وليس كل تفكير تفكّر، التفكر إدارة فكرة فاردة والتركيز على مفردة واحدة ومحاولة التعرف على شواهدها في الحياة والكون واستجلاء الأسرار الكامنة من وراءها، أما التفكير فيدور حول عدد من المحاور ويتنقل بين جملة من المفردات من أجل الربط بينها وسبكها ضمن منظومة واحدة. ويتضح من النصوص المتقدمة اهتمام الإسلام بالتفكير والتفكر واعتباره محوراً تدور حوله العملية التغييرية، كما أنه عامل أصيل في إنهاض الشخصية الإيمانية وبنائها مثلما أن له مدخلية في إفساد الشخصية إذا وظّف توظيفاً خاطئ يبتعد عن المقاصد الحقيقة للاستخلاف الإلهي.

(٢) العادة السبع للناس الأكثر فعالية، سيفن آر كوفي، ص ٥٨.

(٣) سورة الحجرات، آية ١٢.

(٤) سورة البقرة، آية ٢٨٤.

(٥) وقد اعتبر بعض المفسرين هذا القيد أحد الأجوبة للإشكال المثار حول الآية الكريمة، والتي يلوح من ظاهرها التكليف بما لا يستطاع، فأجاب البعض عنه بأن الآية منسوخة بقوله تعالى: (لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفۡسًا إِلَّا وُسۡعَهَا)، واعتبر البعض الآخر بأن المحاسبة المذكورة إنما هو لخصوص الذنوب القلبية كالظن السيء والموالاة لأعداء اللّه والبغض لأوليائه (مثلاً)، وأجاب آخرون بأجوبة أخرى! ولعل غفلتهم عن سياق المعنى الذي تتتحدث حوله الآية، مما ألمح إليه السيد العلامة، هو سبب ما توهموه من الإشكال المذكور.

أمور كسبية مرصودة، وبما أن لها حيثية تأثيرية على المستوى السلوكي فلها وزن وحساب في ميزان الحق وصفحة الكون، ولأنه تعالى ﴿سَرِيعُ ٱلْحِسَابِ ... هُوَ قَآئِمٌ عَلَىٰ كُلِّ نَفْسٍۭ بِمَا كَسَبَتْ﴾[١] فهو (يدبر أمر أعمالها ثم يحولها إلى المثوبات والعقوبات في الدنيا والآخرة من قرب وبعد وهدى وضلال ونعمة ونقمة وجنة ونار)[٢].

وهكذا يقال أيضاً فيما يتعلق بـ (قانون الجذب) و(قانون التوقع) الذي هو كالنتيجة لسابقه، فالواقع الفردي والاجتماعي إنما هو صورة للواقع النفسي، وإلى نحو هذا المعنى تومئ بعض الروايات التي ترشد إلى الانفتاح على الخير وتشحن في النفس طاقة جذب فرص النجاح وتحفزها نحو توقع الفوز، فقد جاء في الرواية عن الإمام أبي عبد اللّه الصادق عليه السلام: (كنْ لما لا تَرجوْ أرجَى مِنكَ لما تَرْجوْ، فإنّ موسى عليه السلام ذَهَبَ يقتبسُ ناراً فانْصرفَ وهوَ نبيٌّ مُرْسَل)، وفي رواية أخرى عن أمير المؤمنين عليه السلام: (كنْ لما لا تَرجوْ أرجَى مِنكَ لما تَرْجوْ، فإنّ موسى عليه السلام خَرجَ يقْتبسُ لأهلهِ ناراً فكَلّمَه اللّهُ عَزّ وجَلّ فَرَجَعَ نَبياً، وَخَرجَتْ مِلكَة سَبأ فأسْلَمتْ مَعَ سُليْمانَ عليه السلام، وَخرجَ سَحَرةُ فِرعَونَ يَطلِبونَ العِزّةَ لِفرعونَ فَرَجَعوا مُؤْمِنينَ)[٣]، وقد تقدم أن قانون التوقع الذي يقول: (عندما يتوقع العقل الباطن شيئاً ما فإنه يجعل ذلك الشيء يحدث) قانون صادق، لكن لا بمعنى أن العقل الباطن مستقل في فعله منفرد في تدبيره، بل بما هو امتداد لفعل اللّه تعالى وشعاع من قدرته وتجلّ من تجليات ربوبيته العامة وشأن من

---

(١) الرعد، آية ٣٣.

(٢) المصدر السابق، تفسير الأية ٣٣ من سورة الرعد. وعليه، فلا يستبعد أن تكون للنيات القلبية والخواطر النفسية والإتجاهات الروحية أثر على حياة الإنسان العامة والخاصة، وإلى نحو هذا المعنى يذهب العلامة الطباطبائي نفسه في تفسيره للآية المتقدمة من سورة البقرة حيث يقول: (وربما استظهر من الآية: كون السماء مسانخاً لأعمال القلوب وصفات النفس، فما في النفوس هو مما في السماوات، وللّه ما في السماوات، كما أن ما في النفوس إذا أبدي بعمل الجوارح كان مما في الأرض، وللّه ما في الأرض فما انطوى في النفوس سواء أبدي أو أظهر مملوك للّه محاط له سيتصرف فيه بالمحاسبة)، فهو تعالى (مع كل شيء لا بمقارنة وغير كل شيء لا بمزايلة) نهج البلاغة، الخطبة الأولى.

(٣) وروايات أخرى بهذا المعنى، أنظر: ميزان الحكمة، للريشهري، باب: الرجاء، الفصل: (١٤٤٩).

شؤون قيوميته التدبيرية جلّ وعلا بنحوٍ يمكن اعتبار ما يصدر عنه من الآثار امتداداً للفعل الإلهي، ولهذا ربطت الروايات فعله بإذن اللّه تعالى ورضاه فعن النبي ﷺ: (منْ تمنّى شَيئاً وَهوَ للّهِ رِضَى لمْ يخرجْ مِنَ الدّنيا حَتى يُعْطاهُ)[1]، ووجهت المرء لاستثمار طاقته بربطه باللّه تعالى باعتبار أنه تعالى عند ظن عبده به (إن خيراً فخيرٌ أو شراً فشرّ)، مع أن القرآن الكريم أطلق يد الإنسان في استثمار مواهب الكون وطاقاته وعجل ذلك ما أرادوه بمشئته وحكمته، فهو من شؤون الربوبية ولوازم التكفل والعناية التي يسألها العباد بلسان فطرتهم: ﴿ كُلًّا نُّمِدُّ هَٰٓؤُلَآءِ وَهَٰٓؤُلَآءِ مِنْ عَطَآءِ رَبِّكَۚ وَمَا كَانَ عَطَآءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا ﴾[2]، وإن كانت كل هذه الطاقات محكومة لقدرة اللّه وعملها يجري على وفق مشيئته. ولعل هذا أيضاً من ثمرات الإيمان بالقضاء والقدر الإلهي، بمعنى الإيمان بقانون السببية العام، باعتبار دخول هذه الآثار ضمن هذا القانون، وبالتالي إلزام الإنسان ضمن دائرة المسؤولية عنها.

- وإذا كانت جملة من قوانين العقل الباطن العامة **قوانين فاعلة** (على نحو ما سبق) فإن جملة أخرى هي **قوانين منفعلة**، يقع العقل الباطن فيها ضمن نطاق التسيير الإلهي والتدبير الرباني، فنحن عندما نأتي إلى (قانون الانعكاس) نلاحظ أن الجانب الغيبي يتمظهر فيها بشكل أجلى باعتبار أنه يتعلق بصورة الفرد عند الآخر، وهو وإن كان يتعلق في الأصل بقدرة هذا الآخر على الحدس بحقيقة نياتنا وخلفيات أفعالنا ومقاصدنا من خلال تعابيرنا اللاإرادية وفلتات ألسنتنا وملامح وجوهنا كفعالية قريبة وقدرات عالية للعقل الباطن تجري بشكل غير مادي وتوسّمٍ غير محسوس وحدس غير ظاهر (وبنحو غير متساوي عند الأفراد) وبنحو ما جاء في كلام أمير المؤمنين عليه السلام في قوله: (مَا أَضْمَرَ أَحَدٌ شَيْئاً إِلاَّ ظَهَرَ فِي فَلَتَاتِ لِسَانِهِ،

---

(١) ميزان الحكمة، للريشهري، باب الدعاء، الفصل: (١١٩٦).

(٢) الإسراء، آية ٢٠.

وَصَفَحَاتِ وَجْهِهِ)[١]، إلا أن هناك جانباً غيبياً آخر (لقانون الانعكاس) لا يمكن نسبته إلى الفعالية القريبة للعقل الباطن وإنما هو مرتبط بفعل إلهي، ووفق هذه النظرة الإلهية فحسب نستطيع تفسير تجاوز فعل الإنسان نطاقه الزماني والمكاني وامتداد تأثيره في عقول وذوات الآخرين، إذ لا يمكن أن نفسر السرّ في وقوف العقول الأخرى واحتوائها بواطن أعمال النفس وحقيقة مسالكها المستورة إلا على أساس أن المعرفة البشرية مربوطة باللّه تعالى، فقد جاء في الرواية عن الرسول الأعظم ﷺ: (إتّقوا فَراسَةَ المؤمنِ فإنّه يَنظرُ بِنورِ اللّهِ عزّ وجلّ)[٢] وبهذا وحده صحّ أن يكون لفعل الفرد تسلط وتاثير يتجاوز نطاقه النفسي ونياته الداخلية المستورة إلى آراء الآخرين وفكرتهم عنه، فقد جاء في الأثر: (وَإِنَّمَا يُسْتَدَلُّ عَلَى الصَّالِحِينَ بِمَا يُجْرِي اللَّهُ لَهُمْ عَلَى أَلْسُنِ عِبَادِهِ)[٣] في دلالة على أن الفعل له شعاع خاص بحسب منطلقه النفسي ونيته التي انبثق منها حتى وإن كان فعلاً مستوراً وواقعاً غير مرئي يتخفى وراء ستر الغيب والواقع المشاهد، فقد جاء في الرواية عن الإمام الصادق عليه السلام: (ما منْ عَبدٍ أسَرّ خَيراً فذَهَبتْ الأيامُ أبَداً حتى يُظهِر اللّهُ له خَيراً، وما مِنْ عَبدٍ يُسِرّ شَراً فذهَبتْ الأيامُ حتى يُظهِرَ اللّهُ له شَرّاً)، بل يتعدى ذلك إلى معنى أدق وحالة أعجب من حيث انكشاف النية غير المحسوسة والحالات النفسية غير المبصرة للعيان، فلاحظ هذه الرواية العجيبة عن النبي صلى اللّه عليه وآله: (مَا أَسَرَّ عَبدٌ سَرِيْرةً إلا ألْبَسَهُ اللّهُ رِدائَها إنْ خَيراً فَخيرٌ وإنْ شَرَاً فشرٌّ)! ومثل ذلك ما روي عنه ﷺ أيضاً قوله: (لو أنّ أحَدَكَم يعْمَلُ في صَخرةٍ صَمّاءَ لَيسَ لها بَابٌ وَلا كَوّةٌ لخرجَ عَمَلُه للنّاس كَائِناً مَا كَان)، وعنه ﷺ: (مَنْ أَصلَحَ فيما بيْنَه وَبينَ اللّه، أصْلَحَ اللّهُ فِيمَا بَيْنَه وَبَيْنَ النّاسِ، وَمَنْ أصْلَحَ

(١) نهج البلاغة، باب المختار من الحكم، الفصل: (٢٢).

(٢) ميزان الحكمة، للريشهري، باب: الفراسة، فصل: فراسة المؤمن (٣١٨٥).

(٣) نهج البلاغة، من عهده عليه السلام إلى مالك الأشتر، الكتاب (٣١).

جَوّانيّه أصْلَحَ اللّهُ بَرّانيّه)[١] ومن الواضح أن هذا المعنى أشدّ تعبيراً من قانون (الانعكاس) السابق وأعمق في دلالته على مراده، فهو يصيّر الرأي العام عن السيرة الذاتية والمشاريع الحياتية والاعمال الخاصة والعامة منعكَساً عن حقيقة المقاصد وواقع النيات، وتسرّب الباطن إلى الظاهر على وجه من الوجوه أو نحوٍ من الأنحاء، ويؤكد على وجود ارتباط خفي وفعل غير منظور وتشابك محكم للأفكار والمشاعر يتم فيه تبادل التأثير والتأثر وتنكشف من خلاله بواطن الأعمال، وهذا لا يحصل إلا في ظل عناية وتدبير ومحاسبة دقيقة!.

وهكذا الكلام في (قانون التخاطر) الذي يثبت ارتباطاً علائقياً وانعكاساً للفعل على الجهات الأخرى هو على نحو ما جاء في وصية للإمام أمير المؤمنين عليه السلام لبعض ولده: (يا بَنيّ إنّ القلوبَ جُنودٌ مجنّدَةٌ تَتَلاحظُ بالمودةِ، وَتَتَناجى بها، وكذلكَ هي في البغْضِ، فإذا أحببتم الرجلَ منْ غيْر خَيرٍ سَبَقَ منه إليْكم فارْجوه، وإذا أبغضتم الرجلَ منْ غَيرِ سُوءٍ سَبَقَ مِنْهُ إليْكم فاحْذروه)[٢].

ولو ذهبنا بعيداً في التأمل، لوجدنا أن الأمر لا يتوقف على علاقتنا البينية كأفراد وجماعات، بل يتعدى ذلك ليصل إلى علاقة الإنسان بالطبيعة نفسها، فالمأثور الإسلامي يؤكد على تأثير نفس الإنسان وصلاح نيته أو فسادها على الأوضاع المتصلة به الاجتماعية والطبيعية وتأثير أعماله على حياته وسعادته وتأثّر من حوله بذلك، فقد جاء في الخبر عن الإمام أبي عبد اللّه الصادق عليه السلام: (إنّ اللّهَ ليُصْلحُ بصَلاحِ الرّجلِ المؤمنِ وِلْدَهُ ووِلْدَ وِلْدِه وَأهلَ دُويْرتهِ ودُويراتٍ حَولَه، فَلا يَزالونَ في حِفظِ اللّهِ لكرامتِه عَلى اللّه)[٣]، وأن الصلاح الفردي مؤثر في الأحوال الحياتية بشكل عام، وأن للعمل تأثيراً يتجاوز به المدى القريب والأثر المنظور، والقرآن الكريم ينعى على هذه النظرة البليدة الساذجة التي

(١) ميزان الحكمة، للريشهري، باب السريرة، الفصل: ١٧٨٨).

(٢) نقل هذه الرواية المجلسي في البحار: ج٧١، ص ١٦٣ عن الطوسي في أماليه.

(٣) بحار الأنوار، العلامة المجلسي، ج ٦٧، ص ١٥٣.

تحكم على الأمور بهواها وتقوم نتائج الأوضاع بحسب ظواهرها، فيقول تعالى: ﴿أَمْ حَسِبَ ٱلَّذِينَ ٱجْتَرَحُواْ ٱلسَّيِّـَٔاتِ أَن نَّجْعَلَهُمْ كَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ سَوَآءً مَّحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ ۚ سَآءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾[١].

وعلى ضوء هذا المعنى نستطيع أن نلمس مفارقةً كبيرة بين النظرة المادية التجريبية وبين النظرة الإسلامية، فقد راح البعض من أصحاب الاتجاه المادي يبحث عن تفسيرٍ لهذه القوانين العجيبة والقدرات المتسامة على نحوٍ دقيق، حتى كاد معه أن يُألّه هذا العقل عندما لم يجد وفق التفسير المادي لها إجابات شافية وتعليلاً معقولاً، بينما راهن البعض الآخر على الأبحاث المادية من أجل تفسيرها فأخذوا يحيلونها على جهات الحسّ القريبة ويرجعونها إلى نواحٍ مادية غير مرئية، فقد تقدم من بعضهم قوله: (وكثيراً ما (نحس) بقلوبنا أن فلاناً هذا يحبنا أو يكرهنا لأول رؤيته. وإنما يأتي هذا الإحساس من إشارات وحركات في تقاسيم الوجه تدلنا دلالة خفية على ما يكنه في عقله الباطن من الحب أو الكره لنا، وهي دلالة لا يستطيع إخفائها إلا بالتفات كبير وعندئذ تبدو زلات وهفوات تدل على أنه يتكلف)[٢]! بل إن البعض يشمئز من مقاربة (العقل الباطن) من جهة الأمور الغيبية ويعتبر أن (إدخال الأمور الغيبية في مثل هذه البحوث يقلل من قيمتها العلمية)[٣]! على أن البيئة الغربية التي انبهرت بما توصلت إليه من نتائج بهذا الشأن رجعت لتقرّ بعجزها عن فهم هذه (الخوارق) التي يتميز بها العقل الباطن ويأست من أن تجد لها تفسيراً مادياً مرضياً، وخرج في الآونة الأخيرة العديدُ من العلماء والباحثين الغربيين الذي لم يجدوا بُدّاً من التسليم بدخالة الغيب والقدرة الإلهية في تصميمها على هذا الشكل، فكانت مصداقاً لقوله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَـٰتِنَا فِى ٱلْـَٔافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ۗ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ﴾[٤]. ويأبى الله إلا أن يتمّ نوره ويجلي آياته وينير

(١) الجاثية، آية ٢١.

(٢) العقل الباطن، سلامة موسى، ص ٧٩.

(٣) خوارق اللاشعور، د. علي الوردي، ص ١٤٢.

(٤) فصلت ٥٣.

برهانه، يقول أحد المفكرين الغربيين: (لما بدأت أستكشف الطبقات العليا من روحي، وأشعب أشواقي إلى وجود حقيقي، صرت أكثر تديناً، واقتربت أكثر من اللّه بالمعنى الحقيقي للكلمة. في أعماق ذاتك الحقيقية ستعرف أيضا أن الوجود الحق للّه يكمن بداخلك، وأنه أقرب إليك من حبل الوريد)(١).

والملاحظ، وبعد كل ما تقدم أن بين القوانين من النوع الأول والأخرى من النوع الثاني علاقة (الإعداد والنتيجة) و(المسؤولية والجزاء) حيث تمثل مرحلة التصوّر مرحلة الإعداد بينما يمثل التعبير دور النتيجة.

والحاصل من كل ذلك: أننا عندما نتصور فكرة مّا ونضعها في أذهاننا فقد أعددناها لكي تسير في طريق التخمر والتطور ثم الصيرورة والانعاكس والتعبير(٢).

---

(١) أنظر: العقل الباطن، د. فريتاج، ص ٢٦٧.

(٢) هذا ما يمكن أن يتصور في الأحوال العامة و(على نحو الإجمال)، مع أن التأمل بنحو الدقة يعطي أن العقل في مجمل هذه الفعاليات مستند إلى قوة أعلى تديره وتدبره، فقدرتنا على التصور والتفكير والتركيز واستخلاص النتائج من المقدمات والربط بين الأفكار ومثيلاتها تعتبر قدرة استثنائية عجيبة، كما أن قدرتنا على الفهم هي الأخرى كذلك، فنحن مثلاً إذا تتبعنا مسألة أو بحثنا مشكلة اعتماداً على معطيات معينة فكيف يتهيأ لذهننا معرفة الحل والعثور على الإجابة؟ وقد بحث المتكلمون هذه المسألة من زاوية القياس المنطقي المتشكل من مقدمتين (صغرى وكبرى) نحو قولنا (كل إنسان يموت، زيد إنسان = زيد يموت) وتساءلوا عن (كيفية حصول نتيجة القياس من مقدمتيه الصغرى والكبرى، وقد تمخضت آراهم عن ثلاث نظريات:

النظرية الأولى تقول أن المقدمتين هما اللتان تُنتجان النتيجة، أي أن نتيجة القياس متولدة- في الواقع- عن المقدمتين، بمعنى أن بين تصور المقدمتين والنتيجة ملازمة ذاتية لا تنفكّ. وتنسب هذه النظرية للمعتزلة..

النظرية الثانية تقول بعدم وجود أي استلزام عقلي أو رابطة علية ومعلولية بين مقدمتى القياس ونتيجته، والرابطة القائمة ليست سوى رابطة توالٍ وتعاقب لا غير. ويمكن اعتبارها نوعاً من المعية.

وتقوم هذه النظرية على أساس إنكار العلية، ومن الطبيعي في مثل هذه الحال أن تنكر ايضاً الاستلزام العقلي والرابطة الضرورية بين مقدمتي القياس ونتيجته.

وهناك نظرية ثالثة تبناها الحكماء والفلاسفة، حيث.. يعتبرون المقدمات بالنسبة لنتيجة القياس من العلل المعدّة، ويقولون بأن النفس الناطقة تجد حالة الاستعداد بعد الالتفات إلى مقدمات القياس من أجل ان تفيض عليها الصورة العقلية للنتيجة من عالم الغيب). انظر: العقل والعشق الإلهي (مصدر سابق). ج١، ص ١٠٠. والقول الحق: أن الأمر في المسألة السابقة لا يرجع إلى ملازمة ذاتية كما تصوّر المعتزلة، ولا إلى تعاقب كما تصور الأشاعرة، بل إلى تدخل إلهي؛ فالنفس بعد حصول المقدمتين تصبح في وضع استعداد لإفاضة النتيجة عليها من قبل اللّه تعالى، من منطلق حاجتها وسؤال اللّه تعالى =

والتشريع الإلهي بوصفه الدستور لحياة الإنسان جاء مستوعباً لحياته وجزئياته حركة ومنظماً لأدق سلوكياته بما يضمن نظم عيشه وإسعاده وكفالة تنمية طاقات ودرء المخاطر المحدقة به. ومن هنا نعرف السرّ الذي ينطوي عليه التأكيد على الالتزام بالتقوى بما تمثله من انضباط مع حركة التشريع الإلهي والالتزام به، وقد جاء عن أمير المؤمنين عليه السلام في هذا المعنى قوله: (فَإِنَّ تَقْوَى اللَّهِ دَوَاءُ دَاءِ قُلُوبِكُمْ وَبَصَرُ عَمَى أَفْئِدَتِكُمْ وَشِفَاءُ مَرَضِ أَجْسَادِكُمْ وَصَلَاحُ فَسَادِ صُدُورِكُمْ وَطُهُورُ دَنَسِ أَنْفُسِكُمْ وَجِلَاءُ عَشَا أَبْصَارِكُمْ وَأَمْنُ فَزَعِ جَأْشِكُمْ وَضِيَاءُ سَوَادِ ظُلْمَتِكُمْ..)[1]، فتأمل هذا البيان الشامل والفهم العميق لحقائق التشريعات وأهداف التكليف ودورها في تنظيم حياة الإنسان وشموليتها لظاهر سلوكه وباطن نفسه، وتأثير الالتزام بها على ضبط إيقاع حركته في الحياة وانتظام معيشته وصلاح حاله! فالتشريع يتناول حتى أفكار الإنسان ويوجه حركة فكره في الاتجاه الصحيح بما يضمن سلامة دواخله القلبية وإنارة بصيرته الروحية (كما رأينا قبل قليل)، وينهى عن الغل والحسد وسوء الظن والغيبة والكذب والغش وسائر المسلكيات الملتوية والأخلاق الفاسدة التي من شأنها أن لا تفسد الأرواح فحسب، بل وتمرض الإجساد وتؤثر في صحتها، وتخرب العلاقات البينية بين أفراد المجتمع وتشوش البصيرة الروحية، وتحدث حالة من القلق والخوف بما يؤثر على قدرة الإنسان على احتمال أعباء الحياة ومواجهة أزماتها والتخبط في دروبها ومنزلقاتها.

= بلسان حالها.

والأعجب من قدرات التفكير والتصور والربط التي يقوم بها العقل، قدرتنا على الحدس الخفي؛ فنحن مثلاً في حياتنا العادية قد نحدس لأمور هي صحيحة مائة بالمائة، نعرفها من مقدماتها وبدون سابق عهدٍ لنا بها؛ نقابل الشخص فنعرف شخصيته ونقدر خصائصه الذاتية وحدوده، وندرك موافقتنا له أو اختلافنا عنه، مع أنّا لا ندرك على وجه الدقة كيف تمّ لنا ذلك ولا نعرف مأتى هذه المهارة ومنشأ هذه القدرات والقوة على الاكتشاف، وكيف تفاض علينا هذه المعرفة! ألا يثير هذا استغرابنا؟ بل كيف لنا أن نتصور انعكاس النوايا والدخائل النفسية على فهوم الآخرين ومعرفتهم بحقائق الأمور المستورة على نحو ما صرّحت به الروايات فيما سبق.

(١) نهج البلاغة، الخطبة ١٩٨.

كما أن جملة هذه التشريعات واستيعابها لخارطة حياة الإنسان وتأكيدها على تأثر الإنسان نفسه بها في جملة مناحي وجوده تنطلق من نظرة كونية عامة تنتظم الكون كله، من جهة كونه، وكما تقول الفيزياء الحديثة: (شبكة واحدة لا تنفصل من النشاطات الديناميكية. (وأن) هذه الشبكة ليست حية ومتغيرة باستمرار فقط، بل إن جميع عناصرها المشكلة لها تؤثر وتتأثر ببعضها.

و(لذا فإن) هذا الكون (يعتبر) بحراً لا حدود له من الطاقات المتكاملة، التي تخترق كل شيء وكل فعل في هذا الوجود. وبهذا الشكل يؤكد علماء هذا العصر ما آمن به منذ آلاف السنين المتصوفون والمستبصرون والمؤمنون بالغيب: نحن لسنا أجزاء منفصلة في هذا الكون، وإنما جزء من وحدة هائلة متكاملة لا تنقسم.

(وكما تقول إحدى تعاليم الفلسفة الدينية القديمة): «عندما تقتلع حشيشة فإن الكون كله يهتز».. لا يعتبر أحد في الوقت الحاضر أن الجزيئات تتشكل من «مادة: ما أساسية، وإنما هي عبارة عن حزم طاقة، بإمكانها إنجاز انتقالات فجائية يطلق عليها «قفزات كوانتومية» تؤثر في بعض الأحيان كوحدة متكاملة، وفي حالات أخرى كأمواج طاقة. إن الواقع متغير باستمرار، ولا شيء ثابت في هذا الوجود، وكل شيء في هذا الكون عبارة عن جزء من هذا النموذج المتحرك باستمرار. حتى الصخرة ليست سوى حركة جنونية «رقصة» جنونية للطاقة. إن الكون حيّ وديناميكي، وكوننا أجزاء من هذا الكون، يعني أننا أحياء وديناميكون)[١]. بل إن الفكر الإيماني يقدم لنا تصوراً توحيدياً للعالم يتفوق على التصور الذي انتهى إليه العلم الحديث، ذلك أن (العالم - في رأي الإلهيين - موجود واحد حي شاعر، وإن أعمال الإنسان وأفعاله لها حساب وردّ فعل معين، وليس الخير والشر في مقياس العالم على حدّ سواء، فإن الأعمال الخيرة والشريرة للإنسان تواجه ردود فعل قد تعود آثارها عليه نفسه خلال حياته..)[٢]. والإنسان بالتالي جزء من هذه المنظومة الكونية، وهو متصل بمفردات هذا

(١) العقل الباطن، جون كيهو، ص (١٦-١٧).

(٢) رؤى جديدة في الفكر الإسلامي، الشيخ مرتضى المطهري، ج ١، ص ٤٢٣.

العالم وجزئياته، يتأثر بها وتؤثر فيه بأفعاله الظاهرة ونياته الباطنة، بل هو امتداد لفيض القدرة الإلهية الهائلة والسعة العلمية المحيطة والتدبير الإلهي الشامل والرصد الدقيق المستمر. وهذا المعنى يضاهي ما انتهى إليه الباحثون اليوم من تقرير وحدة الكون وارتباط الوجود الإنساني به حيث (يوجد العقل الكوني بداخلك وخارجك، ويتجاوز حدود الزمان والمكان، ويحتوي على كل المعرفة، وهو متوافر لدى الجميع. فكّر في العقل الكوني باعتباره شبكة معلومات لا سلكية، وعالمية المجال. فكّر فيه كأنه شبكة معلومات للعالم، أو شبكة موحدّة..)[١]، أليس هذا هو عين ما تقرره المعارف القرآنية من شهادة اللّه تعالى البالغة وحسابه السريع العادل، ورصده الذي لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات والأرض وقيمويته المستمرة التي لا تفتر في آن ولا تأخذها سنة ولا يعروها غفلة؟! وبنحو هذا الفهم نفسر فاعلية الدعاء بنحو يتجاوز المعنى المألوف الذي جرى عليه الناس من الطلب الظاهري إلى معنى أعمق يجري على وفق ما تقدم من فاعلية المتصلة للعقل الباطن وكتطبيقٍ من تطبيقات هذا الفهم العام والارتباط المذكور (كما سيأتي).

ومما تقدم يتضح لنا، وكما تقدم، أن (العقل الباطن) هو في الواقع موضع السرّ الإلهي وتجلٍ من تجليات القدرة القيومية والتدبير الربوبي وشعاع الفعل الإلهي بنحو يصحَّ أن يعبر عنه بأنه (العقل الإلهي)[٢]، ومجلى لأسماء اللّه تعالى وصفاته، بل لقد أشارت بعض الروايات إلى هذا المعنى عندما فسرت معنى كونه تعالى هو (الباطن) بهذا النحو، فقد روي عن الإمام أبي الحسن الرضا عليه السلام: (وأما الباطن فليس على معنى الاستبطان للأشياء بأن يغور فيها، ولكن ذلك منه على استبطانه للأشياء علماً وحفظاً وتدبيراً، كقول القائل: ابطنته، يعني خبرته، وعلمت مكتوم سره..)[٣].

---

(١) العقل الباطن، جون كيهو، ص (١٦-١٧).

(٢) وإن كان كلا الوصفين (العقل الظاهر والعقل الباطن) منسوبان إليه تعالى ومستندان إلى فعله وتدبيره، لكن حيثية التدبير في الثاني أظهر وأشدّ تجلياً.

(٣) بهج الصباغة في شرح نهج البلاغة، محمد تقي التستري، ج١، ص ١٧٧.

المبحث الثاني: كيف نفهم الدعاء على ضوء قوانين العقل الباطن؟

قلنا فيما سبق أن التأمل في جملة القوانين العامة للعقل الباطن والتي سبق الحديث عنها تفرض تصوّراً فريداً لعلاقتنا بالأشياء والأفراد من حولنا يتعدى النظر العادي، وتفسير عمل هذه القوانين الجبارة وفق فهم يتجاوز الفهم الساذج والتفسير البسيط، وهذا المعنى لا يتم إلا إذا نظرنا إلى المنظومة الكونية كشبكة مترابطة تتأثر أجزائها ببعضها البعض، وهذا الترابط والتأثير يكشف عن عناية إلهية وإرادة ربانية تشرف عليها وتديرها بانتظام وحكمة تامة، وعليه فقانون الجذب والانعكاس والتوقع لا يمكن تفسيرها على أساس عمل العقل نفسه ونشاطه الذاتي المنفصل عن الفعل الإلهي والمدد الرباني.

وقد تقدّم منّا فيما مضى أن الدعاء في حقيقته ليس هو مجرد الطلب الشكلي والتعبير المقالي والأداء اللفظي، وإن كان هو في ظاهره كذلك، وإنما هو نفس مشاعر الفقر والفاقة والشكاية الحقيقية التي تكتنف باطن الإنسان، وما الدعاء الظاهري إلا تصريح بهذه المشاعر وتوجيه لها صوب اللّه تعالى بنحو يعمّق وعي الإنسان بها. إن هذا السؤال الفطري والشكاية الوجدانية والفقر الوجودي والشعور الداخلي بالافتقار إلى اللّه هو ما يمثل حقيقة الدعاء في التصوّر القرآني، سواء أظهرها الداعي بلسان شكايته أم لم يظهرها، وإن كانت هي عندما يرفعها في الظاهر ويسألها بلسانه ومقاله، تكون أبلغ في الإجابة وأدعى لتحقق الغاية. فمن شأن الرحمة الإلهية والعناية الربانية أن تتّجه صوب الفقر من أجل سدّ عوزه وإغناء فقره، ذلك أن الفيض منه تعالى دائم متّصل ﴿كُلَّ يَوۡمٍ هُوَ فِي شَأۡنٖ﴾[1]. وقد مثّل القرآن الكريم لهذا الفيض بصورة حسية وهي صورة الماء النازل من السماء على بقاع الأرض حيث تأخذ كل بقعة بحسب ظرفها وإنائها وحاجتها وعلى قدر استيعابها: ﴿ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءٗ فَسَالَتۡ أَوۡدِيَةُۢ بِقَدَرِهَا ﴾[2]، وهذا الكلام مثل ضربه اللّه تعالى لرحمته الشاملة المنبسطة على

(١) الرحمن، آية ٢٩.

(٢) سورة الرعد، آية ١٧.

الوجود حيث يأخذ منها كل مخلوق بحسب حاجته وبقدر استيعابه، ومن هنا فإن (وعي الحاجة والفقر هو السر الذي نستطيع من خلاله أن نكتشف علاقة الدعاء بالاستجابة، ونفهم كيف يكون الدعاء مفتاحاً لرحمة اللّه، فإن كل دعاء يجسّد درجةً من وعي الفقر ويعبر عن مرتبة من مراتب وعي الحاجة إلى اللّه، وبقدر ما يكون وعي العبد لحاجته إلى اللّه أكثر يكون دعاؤه أقرب إلى الاستجابة، وتكون رحمة اللّه أقرب إليه، فليس من شحّ ولا بخل في رحمة اللّه تعالى)[١]. وبمثل هذا المعنى من الطلب يعرف أن مفهوم السؤال لا ينطبق فقط على المصداق الظاهري والشكلي بل ويشمل الوجودي أيضاً، بل الثاني هو الأصل والأساس، وهو المعني بمثل قوله تعالى: ﴿وَءَاتَىٰكُم مِّن كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ ۚ وَإِن تَعُدُّواْ نِعْمَتَ ٱللَّهِ لَا تُحْصُوهَآ ﴾[٢]، وقوله جلّ من قائل: ﴿ يَسْـَٔلُهُۥ مَن فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِى شَأْنٍ ﴾ عنى به السؤال الوجودي والفقر الحقيقي. وعليه، فالشوق الوجداني والفقر النفسي مقوم أساسي من مقومات الدعاء. ويؤيد هذا المعنى قوله تعالى في آية أخرى: ﴿ وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِى عَنِّى فَإِنِّى قَرِيبٌ ۖ أُجِيبُ دَعْوَةَ ٱلدَّاعِ إِذَا دَعَانِ﴾[٣] إذ لولا الفهم المتقدم من معنى السؤال والمسألة وحمله على التوجه النفسي والشعور الحقيقي بالحاجة لم يكن لقوله ﴿إِذَا دَعَانِ﴾ مزيد فائدة، ذلك أن المرتكز في الذهن أن الداعي المعني بالإجابة منه تعالى هو من يدعوه ويتوجه إليه ظاهراً، فما معنى أن يستدرك عليه بهذا الوصف إذاً؟ فالذي يظهر أن الآية أرادت بهذا الاستدراك أن تنفي كون الدعاء هو التوجه الظاهري بالمسألة والدعاء الشكلي فحسب، وأن تؤكد أن حقيقة الدعاء هو الشعور الذي يكتنف الداعي بالفقر والحاجة والتوجه الحقيقي إلى مصدر الغنى والانقطاع الكلي عن الأسباب وظواهر الأحوال[٤].

---

(١) الدعاء عند أهل البيت عليهم السلام، المرحوم الشيخ مهدي الآصفي، م. س.

(٢) سورة إبراهيم، آية ٣٤.

(٣) البقرة، آية ١٨٦.

(٤) فعن الإمام أبي عبد اللّه الصادق عليه السلام – وقد سأله قومه– ندعو فلا يستجاب لنا؟! فقال عليه السلام: (لأنكم تدعون من لا تعرفون).

=

لكن قد يقال من جهة أخرى: إذا كان الدعاء كذلك، فماهي وظيفة الدعاء الظاهري اللّساني إذاً؟ ولماذا لا نكتفي بمشاعرنا الداخلية والإحساس الذي يكتنفنا بالحاجة، ونقول: علمه بحالنا يغنيه عن سؤالنا؟ أوليس يفهم من ندب الشارع للدعاء نحو ما جاء (مَا منْ شيءٍ أَحَبُّ إلى اللّهِ تَعالى مِنْ أنْ يُسْأل) هذا النحو من السؤال والطلب؟ ثم أليس هذا تزهيداً في السؤال والضراعة واستغناء عن الدعاء والشكاية؟ أولا تندبنا الأحاديث الشريفة للدعاء لآبائنا وأبنائنا وإخواننا..؟ فإذا لم يكن المعنى المتعارف من الدعاء الظاهري معتبراً ومأخوذاً في حقيقة الدعاء وحَدّه، فكيف يمكن أن نبرر ندب الشارع للدعاء للغير، وكون (دُعاءُ المؤمنِ لأخيهِ بظَهرِ الغَيبِ مُسْتجَابٌ)! وكيف نفسر تأثير الدعاء في مثل هذه الموارد التي لا نعيش فيها الحاجة الحقيقية ولا نستشعر حالة الفقر والفاقة ولا نعيش من خلال هذا اللون من الطلب الانقطاع؟ أوليس من لوازم التأكيد على المعنى المتقدم انتفاء حقيقة الدعاء في مثل هذه الصور والحالات..؟!

= ولذلك كان من شرائط استجابة الدعاء نفسه، توافق حال الداعي مع ما يطلب، أو ما عُبر عنه بـمجانسة الدعاء لحال الداعي وتواؤم حاله مع الطلب الذي يدعو له، بمعنى أن لا يكون الداعي مقبلاً على اللّه تعالى بظاهره معرضاً عنه بحقيقة باطنة وعمله. كما عُدّ من ذلك (أي من شرائط استجابة الدعاء) معرفة الداعي للمدعو والمستلزمة لإحسان الظن به لعلمه وغناه وكرمه وقدرته تعالى، ومن هنا وجدنا التأكيد على تقديم الثناء على اللّه تعالى قبل المسألة، وقد تقدم أن هذا المعنى يجب أن لا يفهم من معناه التملّقي الذي يتحرى الداعي من ورائه استمالة عطفه ورضاه (تعالى ربنا وجلّ)، بل هو يأتي في سياق تعظيم الرجاء من طريق تحسين شرائط المعرفة.

كما ويؤكد هذا الفهم أيضاً ما نبّه إليه الشارع من أن الدعاء ليس بديلاً عن العمل بل هو مكمل للسعي ومؤكد عليه، ولذا كان (يكفي من الدعاء مع البر ما يكفي الطعام من الملح) كما جاء عنه ﷺ.

وهذه الشرائط وأمثالها تؤكد أن الدعاء ارتباط باللّه تعالى وإقبال بالباطن عليه وسؤال حقيقي للّه تعالى وانقطاع إليه.

وما يقودنا إلى التأكيد على هذا الفهم لحقيقة الدعاء هو ما قد يلازم الدعاء الظاهري وفق الفهم الساذج من توهّم إعلام اللّه تعالى بحقيقة حال العبد وما يدعو لأجله، مع أن كل ما في الوجود منكشف له تعالى، فعلمه بما يكون كعلمه بما كان، وهو تعالى أخبرُ من الإنسان نفسه بسرّه، وأعرف منه بحاجته وأقرب اليه من نفسه، وجاء في المناجاة الشعبانية: (وَتَعْلَمُ ما في نَفْسي، وَتَخْبُرُ حاجَتي، وَتَعْرِفُ ضَميري، وَلا يَخْفى عَلَيْكَ اَمْرُ مُنْقَلَبي وَمَثْوايَ، وَما اُريدُ اَنْ اُبْدِئَ بِهِ مِنْ مَنْطِقي، واَتَفَوَّهُ بِهِ مِنْ طَلِبَتي، وَاَرْجُوهُ لِعاقِبَتي)، فكيف يمكن أن يتصور أي نحو من أنحاء الكشف والانكشاف للّه تعالى بدعاء عبده؟! وكيف يمكن أن يتصوّر هذا المعنى؟ وقد جاء في دعاء عرفة: (أم كَيفَ أشكو إلَيكَ حالي وَهُوَ لا يَخفى عَلَيكَ، أم كَيفَ أُتَرجِمُ بِمَقالي وَهُوَ مِنكَ بَرَزٌ إلَيكَ!).

وهذه الإشكالية وإن بدت أعقد من سابقتها، إلا أننا يمكن أن نعثر على السّر في تحقق مفهوم الدعاء وفق الإطار المتقدم، من جهة حرص الإسلام على توسيع نطاق الذات وحاجاتها لتشمل حاجات الآخرين أيضاً، وتغذية التصوّر الفردي بأن طريق حاجته يمرّ من خلال الشعور بمعانات الآخرين والتحسس لحاجاتهم[١] ومواساتهم، والتخفف من أنانية النفس ومطالب الذات والتحرر من سجن الغرائز وتجاوز حجاب الأنا والسمو بمشاعر الروح إلى حيث تحسس معاناة الناس والتوحد مع آلامهم..

ثم إنه لا بد من القول كذلك أن الدعاء الظاهري مأخوذ أيضاً في مفهوم الدعاء، وهو مصبّ الأمر والندب والترغيب والحثّ، والسبب في ذلك أن الدعاء الظاهري بنحو عام هو مبلور لهذه الحاجة الحقيقية ومبرز لها، ومعمق للافتقار لها والوعي الذاتي بها ومنجّز لهذه المسألة وموجه لها، كما أنه مسقط لحالة الخشوع والإذعان على النفس، ومن هنا فقد سمّى اللّه تعالى الدعاء بهذا الاعتبار عبادة وعدّ تركه استكباراً، على أن الدعاء اللساني والطلب الشكلي لا يمكن عدّه دعاءً ما لم يواكبه الخشوع القلبي والإذعان النفسي[٢].

وإضافة لما تقدم فإن هاهنا سراً آخر لاهتمام الشارع وندبه للدعاء وفق الفهم المتعارف، وهو بلورة مفهوم للدعاء ينسجم مع كونه شأناً من الشؤون الإلهية، وإخراجه عن كونه حالة خاصة من الشؤون الذاتية التي تتبع إرادة الفرد نفسه، كما حاول أن يفهمنا بعض الباحثين في العقل الباطن حيث ربطوه بالعقل الباطن وصيّروه قانوناً من قوانينه منعزلاً عن الإرادة الإلهية، فهو من تصرفات العقل

(١) فمن ذلك ما جاء عن الإمام الكاظم عليه السلام: (منْ دعا لأخيه بظهرِ الغيبِ نُودي مِن العرشِ: وَلكَ مائةُ ألفِ ضِعف)، وما جاء عن الإمام أبي عبداللّه عليه السلام قال: (دُعاء المرءِ لأخيه بظهرِ الغيبِ يدرُّ الرزقَ ويدفعُ المكروه) ونحو ذلك.

(٢) وقد قدم بعض المحققين تحليلًا دقيقاً للدعاء من خلال التأكيد على ضرورة تضمنه بعدين أو وصفين مقومين لحقيقته: (الوصف الأول: أن يكون دعاءً قلبياً خالصاً لا دعاءً لسانياً فحسب، فالكثير منّا دعاؤه لساني وليس دعاءً قلبياً.. والوصف الثاني: هو الانقطاع إلى اللّه دونما سواه، فلا يوجد شيء في ذهنك غير اللّه أثناء الدعاء). أنظر: في ظلال دعاء الافتتاح، من محاضرات السيد منير الخباز، ص ٦٦.

الباطن وقدراته الخاصة[١]! على أننا لا ننكر أن البعض منهم قد قارب الدعاء بشكل أكثر دقة وصور له أفقاً يتجاوز حدود الذات وربطه بـ (العقل الكوني) بشكل قارب فيه التصور السابق، وأعطاه معنى دقيقاً يلتقي في جملة حدوده مع ما جاء في المأثور الإسلامي والرؤية القرآنية ويؤكد على استحضارها في الدعاء الفعّال فيقول: (إن الدعاء في حالة ألفا/ أو حالة زيتا)[٢] يجعل الدعاء

(١) ممن تناول هذا المعنى بإسهاب ونظّر له وأكّد عليه، جوزيف ميرفي في كتابة (قوة عقلك الباطن).

(٢) يقصد بذلك (الدعاء في حالة الخشوع وحضور القلب والتوجه)، وقد اكتشف الباحثون والمهتمون بشؤون الإيحاء والبرمجة العقلية، أن حالة الوعي البشري يمكن أن تقسم إلى أربع حالات وهي على التوالي: بيتا، ألفا، زيتا، دلتا. وهي مبنية على تدرج تردد موجات العقل الواعي، و(الموجات الدماغية: هي إشارات كهربائية دقيقة جداً تعكس التغييرات الحاصلة في تردد موجات الدماغ خلال حالات عقلية وذهنية مختلفة. وقد لعبت دراسة الموجات الدماغية دوراً جوهرياً في فهم طريقة عمل الدماغ والعقل. ومن رسم خريطة شاملة للدماغ وربط أقسامه بوظائف عصبية وعقلية محددة. إن النشاط الكهربائي في حقيقته هو أنشطة خلايا دماغية عصبية مفردة، أي إن لكل خلية موجة تذبذبية خاصة بها إلا أن ما يمكننا قياسه هو أنشطة كل خلايا الدماغ مجتمعة فقط. التخطيط الكهربائي للدماغ EEG: في عام ١٩٠٨م، أعلن الطبيب النفسي النمساوي «هانز بيرغر» Hans Berger أنه بالإمكان تسجيل تيارات كهربائية ضعيفة تنبعث من الدماغ (موجات دماغية)، وذلك دون حاجة إلى فتح الجمجمة، بل عبر ملامسة أقطاب تحسّس خاصة بجمجمة الشخص، هذه الأقطاب تلتقط نشاطات الدماغ بحيث يتم قياسها بواسطة جهاز خاص لاستشعار كهرباء الدماغ، ثم تُرسم الإشارات على شريط ورقي. أطلق «بيرغر» على هذه الصيغة الجديدة من التسجيل «التخطيط الكهربائي للدماغ» electroencephalogram EEG. أكّد «بيرغر» بأن هذه النشاطات الموجية للدماغ تتغيّر حسب الحالة الوظيفية للدماغ، مثل: النوم، التخدير، نقص الأكسجين في الدماغ، وبالإضافة إلى بعض الحالات المرضية العصبية مثل «الصرع». أنواع الموجات الدماغية: تُصنّف الموجات الدماغية إلى أربعة أنواع رئيسة: ١- موجات بيتا Beta ٢- موجات ألفا Alpha ٣- موجات ثيتا Theta ٤- موجات دلتا Delta هذه التصنيفات تعتمد على وتيرة تردّد الموجات الدماغية. وقد تبيّن أن نماذج معيّنة من نشاطات الموجات الدماغية لها علاقة بحالات عقلية معيّنة. مثل اليقظة والاسترخاء والنوم الخفيف والنوم العميق). ١ - موجات بيتا Beta: ذبذبات بيتا الدماغية مرتبطة بحالة الوعي الطبيعية (الصحوة). فالانتباه موجّه نحو البيئة الخارجية المحيطة بالشخص. أي خلال قراءة هذه السطور مثلاً، تكون أنت في حالة بيتا الدماغية. تتذبذب موجات بيتا بين ١٤ و٣٠ (Hz) هرتز. ٢- موجات ألفا Alpha: تمثّل حالة استرخاء، دون تفكير بأي شيء تحديداً، وتجسّد أحياناً شعور ممتع كأنك تطوف في الهواء. هذه الحالة الدماغية تتجسّد في أنواع معيّنة من رياضة التأمّل واليوغا.وهي طاقة المعالجين بالطاقة وقد ارتبطت موجات ألفا بحالة الهدوء العقلي، والاستغراق في أحلام اليقظة والتخيل، والرؤية الإبداعية وغيرها. وهي تتجسّد أيضاً في مرحلة الحلم أثناء النوم. تتذبذب موجات ألفا بين ٧ و١٤ دورة في الثانية (Hz) هرتز. ٣- موجات ثيتا Theta: يتجسّد مستوى ثيتا في حالة الاسترخاء العميق. وعادة ما تكون مترافقة مع الحدس (الحاسة السادسة) وتسمح لنا بدخول عتبة اللاوعي. وتكون موجات ثيتا نشطة خلال الأحلام، وفي حالات التأمل العميق. يرتبط نشاط ثيتا بانتفاضات البصيرة المبدعة، والأفكار المُلهمة، والخيال الخصب =

= جداً. هذه الحالة تتجسّد عند المتأملين المتقدمين. تتذبذب موجات ثيتا بين ٤ و٧ دورة في الثانية (Hz) هرتز. ٤ – موجات دلتا Delta: إنها أبطأ الموجات الدماغية. تظهر خلال النوم العميق الذي يخلو حتى من الأحلام. ويمكن أن تكون هذه الحالة موجودة عند المتأملين المتمرّسين جداً. تتذبذب موجات دلتا بين ١ و٤ دورة في الثانية (Hz) هرتز. تكون النشاطات الدماغية في حالة تغيّر دائم ومستمرّ خلال الليل والنهار. إن أي نشاط جسدي أو ذهني يسبب حصول تغييرات في النشاطات الدماغية. مولد الموجات الدماغية Brain Wave Generator: تم تطوير تقنيات عديدة تمكّن الفرد من الدخول في أي من الحالات الدماغية المذكورة سابقاً المختلفة بشكل طوعي، خاصة حالة ألفا Alpha وحالة ثيتا Theta. وقبل ذلك، كانت الوسيلة الوحيدة التي تمكنك من الدخول في هذه الحالات الذهنية البديلة هي رياضة التأمّل. تعتمد التقنيات الحديثة التي تمكّن الأشخاص من الدخول بشكل طوعي في هذه الحالات الدماغية العميقة على مبدأ واحد يُسمى «استجابة تعقّب الموجات» frequency following Response. هذا المبدأ يمثّل عملية بسيطة جداً، هي تعريض الدماغ لمصدر تذبذب خارجي، مما يجعل الدماغ يتناغم مع تذبذبات ذلك المصدر الخارجي. فمثلاً، إذا كان الإنسان في حالة بيتا الدماغية (أي حالة يقظة قصوى) ثم تعرّض دماغه لمصدر تذبذب مقداره ١٠ Hz، لفترة معيّنة من الزمن، فسوف تتغيّر ترددات دماغه من مستوى التردد الطبيعي إلى مستوى التردد الذي يولّده المصدر الخارجي. (أي موجات ألفا) أشهر الوسائل الحديثة المُتبعة الآن في مؤازرة الأشخاص على الدخول في حالة وعي بديلة هي الاستماع إلى نوع من النبضات الصوتية الخاصة (تُسمع من كلتا الأذنين binaural beats) التي تساعد على الدخول في حالة استرخاء فكري وهدوء ذهني معيّن يناسب جميع أنواع التأمل وما شابهه من أعمال ذهنية أخرى. أي المستوى المشابه تماماً لذلك الذي يصل إليه دماغ ممارس اليوغا بعد أن قضى عدة ساعات في التأمّل. لكن هل هذا الكلام صحيح؟ هذا الكلام ليس دقيقاً؟ لقد تبيّن أخيراً، ومن خلال التجربة العملية، أن هذه الوسيلة لا تنجح دائماً مع كل الأفراد. بل تنجح مع الذين لديهم درجة عالية من الاستعداد النفسي والجسدي. ماذا تتوقّع من شخص قرّر التعامل مع العالم التجاوزي هكذا دون أي تحضير مسبق، ودون أن يتمتع بأقلّ درجة من الاستعداد؟ ماذا تتوقّع أن يحصل مع هذا الفرد الذي لا يفهم العالم التجاوزي أساساً أو المبادئ الخاصة للتعامل معه؟ حالات الوعي البديلة: حالة الوعي البديلة هي حالة وعي تختلف تماماً عن حالة الوعي الطبيعيّة التي يتمتع بها الشّخص العادي. يمكن أن تتفاوت هذه الحالة البديلة من الوعي من مجرّد حالة شرود ذهني إلى حالة غشية أو شبه غيبوبة Trance أو حالة غيبوبة كاملة. وهذا يجعلنا نستنتج بأن هناك درجات متفاوتة للوعي. تُعتبر حالة الوعي البديلة حالة طبيعية وبسيطة، حيث هي ذاتها التي يدخلها الفرد خلال النوم العادي. لكن يمكن استنهاضها اصطناعياً (بواسطة التدريب) عبر البقاء في حالة صحوة خلال نوم الجسد. يمكن تفسيرها بسهولة من الناحية العلمية، حيث يصفها العلم بأنها حالة: تغيّر ترددات الموجات الدماغية تجاوباً مع تغيّر مستوى النشاط العقلي. فكلما قلّ النشاط العقلي، زاد عمق الغيبوبة (الوعي البديل). التأمل والوعي البديل: أفضل الوسائل المتبعة للدخول في حالات وعي بديلة هي ممارسة التأمّل. القصد من التأمّل هنا هو أي تمرين أو ممارسة عقلية و/ أو جسدية تمكّن الفرد من تبديل حالة الوعي لديه، أو بمعنى آخر، تحقيق مستويات أعلى من الوعي. يستطيع المتأملون إحداث حالة وعي بديلة من خلال الصيام الشديد، الجلوس بوضعيات جسدية مجهدة لفترات طويلة، أو التركيز المُكثّف. يصبح المتأمل عند دخوله هذه الحالة من الوعي البديل، غير شاعر ببيئته الفيزيائية بما في ذلك المضايقات الجسدية التي يعانيها. وبدلاً من ذلك، يغوص في رحاب الوحي الوجداني العميق أو يخوض مغامرات عقلية وفكرية استثنائية. وهناك نوعان رئيسيان من التأمّل: التأمّل الديني =

أكثر فاعلية، بمئات-إن لم يكن آلاف، المرات، فعند الدعاء في حالة بيتا فإن موجات عقلك تتشوش وتتشتت، أي أن الطاقة تتناثر، وتوزع، أما عند الدعاء في حالة ألفا، فإن موجات عقلك تتركز وتصير أكثر فاعلية...

وهناك سبب آخر للدعاء في الحالة ألفا للعقل. افترض أن العقل الباطن يلعب دوراً كبيراً في الدعاء، وبالتالي فأنت إذن بحاجة لأن تكون في الحالة ألفا للتوصل إلى عقلك الباطن.

يزودك العقل الواعي بالإرادة ويظهر النية، وينظّم الكلمات وأيّ دعاءٍ، لكن العقل الباطن يزودك بالشغف والعاطفة، أي الطاقة. وبطريقة مّا فإن العقل الباطن

= والتأمّل الدنيوي. التأمّل الديني: يُعتبر التأمّل الديني أرقى أشكال التأمّل لأن الشخص الذي يمارسه يسعى إلى التواصل المطلق. وينشد الارتقاء الروحي. يُمارس عادةً في أجواء غير دنيوية، كالدير مثلاً، حيث يعيش الممارسون في حالة منعزلة عن العالم، حياة زاهدة، منظومة غذائية صارمة، التأمّل الدنيوي: أما التأمّل الدنيوي، فهو الذي يُمارس لأهداف دنيوية (لا ينشد الارتقاء الروحي)، حيث يساعد الممارس على تحسين حالته الصحية والفكرية، ويعزّز عناصر الإبداع، الثقة بالنفس، النجاح في شؤونه الدنيوية، وتحسين علاقته مع الآخرين والعالم من حوله. كما يستطيع هذا النوع من التأمّل أن يعزّز القوى الكامنة (الوسيطية) داخل الممارس وإحراز المعرفة التلقائية (إلهامات أو معلومات غيبية). التأمّل وحده لا يستطيع تحقيق هذه الأمور طبعاً، بل يمثّل مرحلة أساسية لإحرازها. التأمّل هو ممارسة عالمية. لقد تم تحويله في الشرق إلى نظام روحي قائم بذاته يشمل تقنيات فعّالة ومتطورة. التركيز: هو العنصر الأكثر جوهرية في التقاليد الشرقية، خصوصاً تعاليم اليوغا، حيث تسعى إلى تبديل حالة الوعي عبر التحكم العقلي، وتذهب إلى ما وراء حالة غياب الفكر. في الوقت الذي تهدف تمارين التركيز التأملي إلى تحقيق غايات صوفية، إلا أن الوضعية الجسدية مهمة أيضاً في العملية. يكون التركيز منصباً على شيء واحد بعينه، مثل عملية ضبط التنفّس، المانترا (تلاوة صلوات وأشعار)، اليانترا (التحديق إلى أشكال هندسية)،أو شعلة شمعة، أو إشغال الذهن بأحجية أو حزّورة، وهكذا إلى آخره. الهدف الأوّلي وراء ممارسة التأمّل في كل الفلسفات الدينية يتمثّل: بالتحرّر من العالم الدنيوي والارتقاء إلى العالم الروحي. وهذا يعني تحديداً التحرّر من الجسد وحاجياته واهتماماته ووظائفه التي هي جميعاً ذات طبيعة دنيوية. هذا بالإضافة إلى إضعاف سيطرة «الأنا» لدى الفرد. الخلاصة: إذا تناولنا المسألة وفق المفاهيم العلمية، أحد الجوانب المهمة في ممارسة التأمّل هو حالة الاسترخاء العقلي، حيث يسعى الممارس إلى الدخول في حالة استرخاء عميقة تتناغم مع موجات «ألفا» alpha، أو حتى موجات «ثيتا» theta للنشاط الدماغي، بدلاً من موجات «بيتا» beta التي تمثّل حالة الوعي العادية. يساهم التأمّل في خِفض وتيرة الأيض في الجسم، ويُبطئ وتيرة الموجات الدماغية، ويحدث حالة راحة واسترخاء عميقين. كما اكتشف الباحثون بأن الذين يمارسون التأمّل بشكل دائم ومنتظم يظهرون مقاومة ضد الأرق والإجهاد والمرض، كما يشهدون تحسّناً ملموساً من الناحية النفسية أيضاً). أنظر https://www.facebook.com/Enstain79 كذلك أنظر كتاب (قوة الدماغ، ما يكل ج. غلب وكيلي هاول) ص: ٢٤٨ (أنماط الموجات الدماغية).

له صلة هامة بالعقل الكوني، وعلى الاحتمال الأغلب فإن الدعاء سوف يتعاظم ويتضخم عن طريق العقل الباطن، لأنه سيمر خلال العقل الباطن للوصول إلى العقل الكوني. ومهما كانت الآلية، فإن العقل الباطن يضيف طاقة ويلعب دوراً حاسماً في الدعاء الناجح، وفكّر في هذا البرهان الواقعي الذي يدعم النظرية السابقة)[1]!!.

وأنت تلاحظ أن التصوّر الذي يؤكد عليه أمثال هؤلاء الباحثين وإن كان يلتقي مع الصياغة الإسلامية للدعاء من حيث كونه انفعالاً قلبياً وتوجّهاً روحياً العمدة فيه تهيئة القلب وإصلاح الداخل وتطهير الوجدان وتهيئة المحل لقبول رحمة اللّه تعالى واستلهام فيضه واستقبال رحمته مما يجعله وفق هذا الوصف أعظم تأثيراً من الطلب اللفظي المجرد عن مشاعر الفقر والشعور بالفاقة، إلا أنه يصوّر الدعاء بكونه نشاطاً ذاتياً مبتور الصلة بالجهة الإلهية بعكس ما تسعى الثقافة الإسلامية لتأكيده من خلال إعطاء هذه الجهة الربانية دوراً أساسياً فاعلاً في الدعاء والتأكيد على محوريتها ودورها في جذب الداعي واستقطابه قبل تصور دور الدعاء نفسه في الارتباط بهذه الجهة الإلهية والتماس الأثر من خلال هذا الارتباط والانفتاح على أسماء اللّه تعالى وصفاته وقدرته وإرادته وليس على قدرات العقل الباطن وفاعليته منعزلة عن إرادة اللّه تعالى وسلطانه، وهو بهذا يوازن هنا بين الخصائص الذاتية للدعاء والفاعلية الإلهية[2]..، فقد

---

(١) المارد الكامن داخل عقلك الباطن، هاري كاربنتر، ص (٢٧٤-٢٧٥). وهذا المعنى يفرض تصوراً للعلائق الكونية والترابط المحكم بين أجزاء الكون وموجوداته (على نحو ما تبين لنا فيما سبق).

(٢) فمن ذلك: أن اعتبار دعاء مّا دون غيره سريع الإجابة، أو أنه أقرب إلى الإسم الأعظم من (سواد العين إلى بياضها) أو نحو هذه التعبيرات، لم تلحظ من جهة خصوصية ذاتية في ألفاظ الدعاء نفسه، بقدر مالمفاعيله وأثره على النفس ودوره في إنهاض الحالة الروحية، بديهة أن الصياغة الخاصة وفق هذا الاعتبار لا تمثل استدعاءً للّه تعالى بل هي استدعاء للحالة الروحية للداعي واستنهاضاً لهمّته، وإيقاظاً له من غفلته واستحضاراً لوعيه، فاللّه (لَا يَسْتَجِيبُ دُعَاءً مِنْ قَلْبٍ غَافِلٍ لَاهٍ)، وهو تعالى لا يحتجب عن خلقه، وإنما العبد هو المحتجب بأعماله عنه تعالى، وقد جاء في الرواية عن الإمام الجواد عليه السلام: «الْقَصْدُ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى بِالْقُلُوبِ أَبْلَغُ مِنْ إِتْعَابِ الْجَوَارِحِ بِالْأَعْمَالِ» ميزان الحكمة، للريشهري، باب: العمل، فصل: (٢٩٥٦). وعليه فإن استحقاق الرحمة وإجابة الدعوة وكشف الكربة ونيل السؤل قد لا يحتاج إلى سؤال وطلب، وإنما يكفي فيه مجانسة الداعي في أحواله مع ما يدعو له. فاللّه تعالى أقرب =

جاء عن النبي الأعظم ﷺ: (إذا أَرَادَ اللّهُ أَنْ يَستَجيبَ لعَبدٍ أذِنَ له في الدّعَاء)، ويقارب هذا المعنى أيضاً ما جاء في دعاء الافتتاح في قوله: (اللّهُمَّ أَذِنْتَ لِي فِي دُعائِكَ وَمَسْأَلَتِكَ، فأَسْمَعْ ياسَمِيعُ مِدْحَتِي، وَأَجِبْ يارَحِيمُ دَعْوَتِي)[1] إذا حملنا معنى الإذن على الإذن الخاص وهو نفس حصول حالة التوجه الروحي والانجذاب القلبي[2]، دون الإذن العام للعباد بدعائه تعالى ومسألته[3].

وعليه فمهما اعتبرنا حقيقة الدعاء بالحاجة الحقيقية والوعي الذاتي والضراعة الروحية، إلا أن الدعاء الظاهري يظل مكتنفاً بعددٍ من الأسرار، على رأس أهمها أنه تجسيد لحالة العبودية ومبلور أو مظهر لحالة الانقطاع

= إلى الإنسان من قلبه وأعلم به من نفسه وأسرع إليه من خطرات ذهنه وحركات لسانه.. وقد تكلمنا حول قوله عليه السلام في الدعاء: (اَللّـهُمَّ اغْفِرْ لي الذُّنُوبَ الَّتي تَحْبِسُ الدُّعاءَ) وتأثير الذنوب القلبية وما تحدث من تلويث للبيئة الداخلية على صعود الدعاء، وقلنا أن التعبير بـ (الحبس) و(الاحتباس) يساعد على هذا المعنى، فهو لم يعبّر بـ (تحجب الدعاء)، والحبس مشعر بأن علة عدم صعود الدعاء هو علة نفسية وليس عقوبة جزائية وفعل اعتباري ظاهري، بل هو علة حقيقية ناتجة عن أثر وضعي للذنب!.

(١) مفاتيح الجنان، الشيخ عباس القمي (ره)، دعاء الافتتاح (من أدعية شهر رمضان).

(٢) كما جاء في الرواية عن الإمام الصادق عليه السلام: (إذا اقشعر جلدك ودمعت عيناك ووجل قلبك فدونك دونك فقد قصد قصدك) وعلى نحو ما جاء في الرواية أيضاً: (إذا ألهم أحدكم الدعاء عند البلاء فاعلموا أن البلاء قصير). أنظر: ميزان الحكمة، للريشهري، الدعاء، وقد جاء نحو هذا المعنى في هذا الباب الشيء الكثير..

(٣) وقد ناقش العلامة السيد منير الخباز (حفظه اللّه تعالى) هذا المعنى في شرحه لدعاء الافتتاح، ومال إلى اعتبار الإذن المقصود في هذه العبارة هو (الاستئذان الخاص) بعد (الإذن العام) على نحو التأدب مع اللّه تعالى، (فقوله (اللهم أذنت لي..) يعني هل تقبل صوتي بين الأصوات؟ لعلّ صوتي قد اقترن بالمعصية فرفضته..)، ثم صار إلى التفريق بين (الدعاء والمسألة) والنسبة بينهما معتبراً أن (الدعاء متقوم بالخضوع والتذلل والإقرار بالقصور والضعف وإن لم يكن متضمناً لمسألة). والكلام، وإن كان لاشكّ تاماً في حدّ ذاته، إلا أن النظر إليه من جهة التعليم والتوجيه قد يوحي باتجاه المعنى صوب توجيه القلب ودفعه صوب المسألة والانفتاح على اللّه تعالى من طريق إشعاره ضمناً بدعوة اللّه تعالى له وإذنه في دعائه وسؤال نواله ليمضي بالداعي مسترسلاً في تحقيق القرب، ولذا فالنسبة بين (الدعاء والمسالة) وفق هذا الاتجاه في الفهم قد لا يكون فصلاً حديّا؛ فالمسألة هي الدعاء نفسه، والعطف بينهما للتأكيد على إخراج المسألة مخرج التضرع على نحو ما جاء عن الإمام الكاظم عليه السلام فيما مضى: (من أرادَ الغنى بلا مالٍ، ورَاحةَ القلبِ منَ الحسدِ، والسّلامةَ في الدّين، فليتضرعْ إلى اللّهِ عزّوجلّ في مسْألته بأنْ يُكملَ عقلَه) فالكلام فيه تنبيه على أن لا يكون الدعاء طلباً لسانياً خالياً من الشوق والصدق المستلزم للضراعة والتوجه الخاص، وعلى نحو ما جاء في خطبة النبي ﷺ لشهر رمضان: (فَاسْألوا اللّهَ رَبّكمْ بِنيّاتٍ صَادِقةٍ وَقُلوبٍ طَاهِرَةٍ أنْ يُوفّقَكمْ لِصِيامِه..).

وإبراز لمكنون الحاجة والعوز، ومطامن للنفس عن الأنفة والكبر وعاصم لها عن التعالي والفخر من خلال ما يشتمل عليه نفس مفهوم الدعاء من الضراعة الحقيقية والخشوع الروحية والمواكبة القلبية، ولولا اعتبار هذا المعنى لعُدّ الدعاء اللفظي والمسألة الظاهرية لغواً لا فائدة فيه وهذراً باطلاً لا حقيقية له ولا معنى.

ومن هنا فقد لاحظنا اهتمام أهل البيت عليهم السلام بصياغة خاصة للدعاء من شأنها أن تعمق الوعي بالطلب وتركز الخضوع والانقطاع وتوجه المسألة توجيهاً دقيقاً يأتي على مسألة الداعي وطلبه ويستقصي حاجته.. ومن يقرأ هذه الأدعية يدرك بوضوح اشتمالها على اتجاهين يكتنفانها: اتجاه توجيهي يهتم بصياغة الطلب في قالب الألفاظ، واتجاه تفاعلي يعنى بصياغة الحالة النفسية وتشييد الحالة الروحية من خلال الطلب نفسه[1]، وهذان الاتجاهان متجانسان بشكل كبير يوازن بين صياغة الحالة الذاتية والنفسية من جهة وبين التوجه للخالق والتعلق به والتماس النوال من فضله من جهة أخرى، بنحو يؤثر كل منهما في الآخر! وهذا يؤكد لك أن الدعاء سلوك عبادي رفيع المستوى وطريق قاصد من طرق الهداية يسلك بالداعي طريق البلوغ إلى الحق تعالى، وهو بهذا الاعتبار نوع من الهداية والإرشاد وفنّ من الدلالة والاستبصار لا يحسنه إلا الحجج الربانيون والأوصياء المصطفون، فأدعيتهم كالمعاجز الخارقة، بل هي أعظم من المعاجز المرئية والخوارق المحسّة لمن تأملها بعقله ونظر إليها ببصيرته.

وقد اتضح مما تقدم كيف يتواؤم الدعاء مع قوانين العقل الباطن العامة، وكيف يمكن أن يفسر على أساسها. ويساعد على هذا المعنى من الفهم أن الأدعية المأثورة راعت أيضاً القوانين الخاصة، فمن ذلك ما نلاحظه في كثير من الأدعية من الحرص على إرخاء حالة الوعي وبعث الحالة الوجدانية المساعدة

(١) ويرتبط الجانب التوجيهي في الصياغة المذكورة بالعقل الواعي، فهو معني بصياغة الطلب وتوجيه القصد نحو مراد الداعي وسؤاله، فيما يعمل الشّق التفاعلي على توجيه العقل الباطن وحفزه. وقد تناولنا هذا المعنى بإسهاب في (البحوث التمهيدية) في هذه الدراسة.

على قبول الأفكار الجديدة والتأمل في الواقع الروحي، بل إننا نلاحظ هذا المعنى أيضاً في جملة البرامج العبادية من تطلب أوقات الصفاء النفسي المعزّزة للحالة الروحية والباعثة على التجاوب القلبي وتفعيل الحالة الوجدانية. وقد وصف القرآن الكريم دور صلاة الليل وأثرها الروحي بقوله: ﴿إِنَّ نَاشِئَةَ ٱلَّيۡلِ هِيَ أَشَدُّ وَطۡـًٔا وَأَقۡوَمُ قِيلًا﴾[١] فعبّر عن ساعات الليل أو عن العبادة التي ينشؤها العبد في الليل بالناشئة على وزن (حاضنة)، والمتأمل في سرّ اختيار هذا التعبير دون أي تعبير آخر مثل: التهجّد بالليل أو عبادة الليل أو ساعات الليل، هو ما يتضمنه تعبير (الناشئة) من التنشئة الروحية والحالات المعنوية والجذبات الملكوتية، فالقرآن يعبّر عن صلاة الليل بأنها الحاضنة الروحية التي تنشّئ الإنسان وتترك في الوجدان أثراً بالغاً لا تصنعه العبادة في أي وقت آخر، وهذا ما يوحي به وصفها بأنها (أَشَدُّ وَطْئاً وَأَقْوَمُ قِيلاً) أي أن هذه الحاضنة في مثل هذا الوقت والمكتنزة بالطاقات والنفحات الروحية ترسخ آثارها في النفس وتترك انطباعات روحية عميقة هي أشدّ رسوخاً وأثبت تركيزاً لمعاني القرب وإيحاءات المضامين العبادية والقرآنية[٢] من أي وقت آخر. والملفت هنا هو التأكيد على قراءة القرآن الكريم في أثناء صلاة الليل أو عوضاً عنها لمن قال بنسخ حكم قيام الليل بالقراءة[٣] إذ فيه تأكيد على حضور القرآن الكريم في برنامج العبادة الليلي.

(١) المزمل، آية ٦.

(٢) للمفسرين في هذه الآية مذاهب لا يكاد يقترب كثير منها من روح النص، سوى ما ذكره الفخر الرازي في تفسيره وهو المعنى الذي أشرت إليه. وقارب هذا المعنى أيضاً العلامة (ابن عاشور) في تفسيره (التحرير والتنوير)، حيث قال: إنها (تعليل لتخصيص زمن الليل بالقيام فيه، فهي مرتبطة بجملة (قم الليل)، أي قم الليل لأن ناشئة الليل أشدّ وطئاً وأقوم قيلا.. ووصف الصلاة بالناشئة لأنها أنشأها المصلي فنشأت بعد هدأة الليل فاشبهت السحابة التي تنشأ من الأفق بعد صحو..).

(٣) تفسير الأمثل، ج١٩، ص ١٣٣ وقد صف أمير المؤمنين عليه السلام المتقين بقوله: (أَمَّا اللَّيْلَ فَصَافُّونَ أَقْدَامَهُمْ، تَالِينَ لِاَجْزَاءِ الْقُرْآنِ يُرَتِّلُونَهَا تَرْتِيلاً، يُحَزِّنُونَ بِهِ أَنْفُسَهُمْ، وَيَسْتَثِيرُونَ بِهِ دَوَاءَ دَائِهِم، فَإِذَا مَرُّوا بِآيَة فِيهَا تَشْوِيقٌ رَكَنُوا إِلَيْهَا طَمَعاً، وَتَطَلَّعَتْ نُفُوسُهُمْ إِلَيْهَا شَوْقاً، وَظَنُّوا أَنَّهَا نُصْبَ أَعْيُنِهِمْ، وَإِذَا مَرُّوا بِآيَة فِيهَا تَخْوِيفٌ أَصْغَوْا إِلَيْهَا مَسَامِعَ قُلُوبِهِمْ، وَظَنُّوا أَنَّ زَفِيرَ جَهَنَّمَ وَشَهِيقَهَا فِي أُصُولِ آذَانِهِمْ..) نهج البلاغة، الخطبة ١٩٣ وما أجمل هذا الكلام وما أعظمه، حيث جعل الليل بهدوءه وسكونه وما يضفيه على الروح الإنسانية من صفاء واسترخاء فرصة مواتية لتفعيل البرامج العبادية واستلهام نهج القرآن وتشرب ثقافته، وقد استحضرت وأنا أقرأ هذا الكلام قول أحد الكتّاب الغربيين (ذات مرة، وأثناء إلقائي =

ومن ذلك أيضاً اعتماد أساليب الاستمالة الوجدانية[١]، والحرص على استخدام الأساليب التقريرية؛

كما نلاحظ التأكيد على تفعيل الحالة الروحية من خلال استخدام الأسلوب التقريري[٢].

كما ويؤكد المعنى السابق، حرص الدعاء على تجذير الطلب في النفس وتعميقه ورفده بكل أدوات الشوق وتأكيد الحاجة، فمن ذلك حرصه على استخدام اللغة المشاعرية والتجربة الخيالية والتي من شأنها تأكيد التصورات المستقبلية التي يسعى الدعاء على زرعها في النفس وجعلها منطلقاً للسلوك والتحرك[٣].

= إحدى محاضراتي في إحدى الندوات أوقفني رجل متقدم في العمر وقال لي: «يابني، إن كل ما تتحدث عنه من وضع أهداف وتحلّ بالدافعية وتفكير إيجابي، يحتويه الكتاب المقدس. «ثم أردف يقول إنني إن أردت معرفة رؤيته الخاصة لبرنامج النجاح؛ فكل ما عليّ فعله هو أن أقرأ الكتاب المقدس لنصف ساعة كل ليلة قبل خلودي للنوم. وقال إن مواظبته على تلك العادة الليلة قد ساعدته على مدار سنوات على أن يظل في حالة من التحفيز والإلهام. و» في حالة من المباشرة والاستقامة» وأنا أعتقد أن هذا أيضاً مثال ممتاز على برمجة المرء لنفسه للنجاح)، أنظر كتاب: تولّ السيطرة على عقلك الباطن، أنتوني تي. جالي، ص٣٠ !.

(١) يعرف ذلك من أساليب الأدعية التي تفتتح بالدعاء والثناء، ومنها ما جاء في هذا الدعاء المبارك من فقرات الثناء على اللّه تعالى التي تمثل سياحة نفسية في الأسماء الإلهية من شأنها تحرير النفس من أطرها الضيقة وبعث الصفاء الداخلي. وكما نقرأه في (دعاء الصباح) وإن كان بأسلوب مختلف: (اللّهُمَّ يامَنْ دَلَعَ لِسانَ الصَّباحِ بِنُطْقِ تَبَلُّجِهِ، وَسَرَّحَ قِطَعَ اللَّيْلِ المُظْلِمِ بِغَياهِبِ تَلَجْلُجِهِ، وَأَتْقَنَ صُنْعَ الفَلَكِ الدَّوّارِ فِي مَقادِيرِ تَبَرُّجِهِ..).

(٢) مما مرّ معنا سابقاً في شرح قوله: (اَللّهُمَّ إني أتقرب إليك بِذِكْرِكَ، وَاَسْتَشْفِعُ بكَ إلى نَفْسِكَ...اَللّهُمَّ وَأَسْأَلُكَ سُؤالَ مَنِ اشْتَدَّتْ فاقَتُهُ.. اَللّهُمَّ عَظُمَ بَلائي وأفرط بي سُوءُ حالي..). وقد بينّا دقة الدعاء في تقرير هذه المعاني مراعياً شرائط ومتطلبات الصياغة المؤثرة في استمالة القلب وتطويع العقل الباطن (الإيجابية، الحالية، الإنطلاق من الأنا، وإضفاء الحالة الإنفعالية). إن اجتماع هذه الشرائط وفي هذه المرحلة يوضح ليس اتفاقاً أو اعتباطاً، بل هو عمل مقصود ينمّ عن إلماماً تام وإحاطة وخبرة.

(٣) وقد مرّ معنا في شرح قوله عليه السلام: (اَنْ تَجْعَلَ اَوْقاتي مِنَ (فِي) اللَّيْلِ وَالنَّهارِ بِذِكْرِكَ مَعْمُورَةً، وَبِخِدْمَتِكَ مَوْصُولَةً، وَاَعْمالى عِنْدَكَ مَقْبُولَةً حَتّى تَكُونَ اَعْمالي وَاَوْرادى كُلُّها وِرْداً واحِداً..) فهو من جهة يضع هدفاً محدداً، ويحضر الداعي في تجربة افتراضية ونمذجة تخيلية باعتبار أن (ما ينبغي على المرء فعله في مثل تلك الحالات هو أن يركز عقله الباطن، فبعد أن يختار المرء لنفسه هدفاً محدداً ويدخل في حالة الاستغراق الذهني ينبغي عليه أن يستخدم خياله ويتصور هدفه المرغوب كما لو كان قد تحقق بالفعل)، حيث (يقوم عقلك الباطن بتنفيذ ما حددته أفكارك مسبقاً) وهو هنا يصوّر للداعي أهدافاً عالية =

ويتبين لنا على ضوء الأداء التربوي السابق امتلاك الدعاء لتصوّر واضح لقوانين (العقل الباطن) وفهم معمق لكيفية التعاطي معه، وهو في ذلك يستند (وكما أوضحنا سلفاً) إلى قصدية عجيبة في إيراد معانية ودقة عباراته وترابط أفكاره على نحو تشكل في مجملها منهجاً علاجياً باهراً وأداءً فنياً بالغ الروعة في انتظام المعاني وتدرّجها وتألفها على أحسن نسق وأجمل انتظام، بل إن مما يلفت حقاً أن ترى أن أساس هذه النظرية مبثوث في مجمل التعاليم الدينية والإرشادات الإسلامية التي يحفل بها تراثهم عليهم السلام.

ومما تقدم يتضح لنا أن الدين كان أسبق تنبّهاً لتأثير الإيمان ومفاعيله الروحية على العقل الباطن، ومن هنا فقد سعى إلى تقديم خطاب تربوي سمح راعى فيه المزاوجة بين الخطاب العقلي التوجيهي والخطاب النفسي الباطني بما يضمن المصالحة بينهما، فأنتج منهجاً فائقاً في التربية سبق به كل الاتجاهات في التربية والإرشاد، يصح أن نصفه بأنه (منهج التربية بالحب) وهو ما سنتناوله لاحقاً (إن شاء اللّه تعالى).

المبحث الثالث: الإنسان بين حرية العمل وجبر القدر!

والكلام المتقدم عن جملة القوانين السابقة يثير تساؤلاً عن وجهة نظر

= الوضوح، ويخرجها مخرج التحقق والتنجّز فيقول: (حَتّى اَسْرَحَ اِلَيْكَ في مَيادينِ السّابِقينَ وَاُسْرِعَ اِلَيْكَ فِي الْبارِزينَ (الْمُبادِرينَ) وَاَشْتاقَ اِلى قُرْبِكَ فِي الْمُشْتاقينَ وَاَدْنُوَ مِنْكَ دُنُوَّ الْمخْلِصينَ، وَاَخافَكَ مَخافَةَ الْمُوقِنينَ..) ويضمن ذلك التصور طاقة روحية وشوقاً أكيداً، ويقول للداعي ضمناً: (انطلاقاً من هذه الصورة الداخلية التي يجب ان تنهض واضحة وحيّة قبالتك، اصنع واقعك الجديد للموقف المرغوب، إنك تعايشه روحياً، بمنتهي المصداقية الحيوية، قبالة عينك الداخلية، عين خيالك، وما تراه سرعان ما يصير واقعاً حقاً وصدقاً. ما «تتخيله» يتم التعبير عنه. لابد أن تكون على قناعة تامة بأن العقل الباطن منهمك بالعمل لكي يحول صور أحلامك إلى حقائق واقعة). ولا يخفى أن الدعاء في هذا المجال يقوم في عمله على إنتاج مستقبل مشوّق وتجربة خيالية تحاكي الواقع، على ما سبق منّا من الكلام على النمذجة الخيالية وقدرتها على إحداث تأثير واقعي فعّال.

ويلفت النظر هنا أن الدعاء يرفد هذا التصور بأدوات الحثّ التي تكسب الداعي ثقة بتحققها من خلال إقرانها بصيغ الاستعانة باللّه تعالى والتوسل بأسمائه، إلى جانب حرصه على إتباع هذا التصوّر والهدف الكلي بنمذجة ونمذجة تخيلية Covert Modeling من شأنها أن تحفز تتخطى بالعقل الباطن العوائق والعقبات وتزيد في همته في تحقيق الهدف.

الإسلام حول مسؤولية الإنسان عن نفسه وأفعاله، وعن مدى مساهمته في صنع واقعه وتقرير مصيره..!

بيد أنّا نحاول أن نبحث المسألة هنا من وجهة نظر عامة لا تنحصر ضمن مقولة (العقل الباطن) وقوانينه، بل تتعداها إلى مقولة الحظ والنصيب والقدر والقسمة. فهل الأمر في تشكيل واقع الإنسان وتقرير مصيره موكول إلى الأقدار والصدف (أو إلى الحظ على أحسن تقدير)، أم هو يجري وفق قوانين العقل الباطن ويتبع قدراته؟ أم أن الأمر بيد الفرد نفسه يقرر ويبادر؟

تعدّ هذه المسألة من أهم المسائل التي رافقت تاريخ الإنسان وأرّقت تفكيره وشغلت باله.. فنظر إليها البعض من زاوية الحظ والنصيب ولعبة المقادير والصدف العمياء، فشاع على الألسن منذ القدم الكلام على الحظ والنصيب، وأن الأمر في اختلاف أحوال الناس وتفاوت أقدارهم لا يعدو كونه ضربة حظ ومصادفة قدر ليس لها ضابط ولا معيار! وقد ساعدت لغة الشعر في إعطاء هذه الفكرة رونقاً وقبولاً، وصاغت على لسان الطبقة الكادحة من الناس ممن قسى عليهم الدهر واكتووا بآلام الحياة ومحنها ما وافق هواهم ورَسَخَ في عقولهم، فقال بعضهم:

لا تطلبنّ بـآلـةٍ لـكَ حَـالـةً　　قلـمُ البَليـغِ بغيـر حَـظٍ مِغـزلُ
سَكنَ السُمَاكان السماءَ كِلاهما　　هَـذا لـهُ رمـحٌ وَهـذا أعـزلُ[1]

---

(١) شرح نهج البلاغة، لابن أبي الحديد، ج١، ص ١٣٥، والابيات من شعر (أبي العلاء المعري). يقول: أياً تكن مواهبك ومهما يكن فنّك وتمكنك من صنعتك فلن يفيدك ذلك في بلوغ رتبة تتوق لها أو اعتلاء منصب تتمناه ما لم يسعفك الحظ أو يسعدك القدر، ويقارن في صورة (أدبية) بين نجمي (السماك الرامح والسماك الأعزل)، كل منهما نجم تبوأ السماء، إلا أن الأقدار وهبت أحدهما رمحاً وجعلت الآخر أعزل! فالمسألة إذاً مسألة حظ ونصيب. ومما كنت أسمعه من الوالد (رحمه اللّه تعالى) قول بعض الشعراء:

مَصائبَ الدَّهرِ كُفِّي إن لم تكُفِّي فعِفِّي　　خرجت أطلب حظي وجدته قد تُوُفي!

وقول بعضهم:

إذا نهـض السـعد فانهـض لـه　　وأوقـد مـن المـاء إن شـئت نـارا!
وإن خمـد السـعد فاخمـد لـه　　فمـا السعي فـي العكـس إلا خسـارا

ويرجع بعض المحققين شيوع هذه الفكرة ورسوخ هذه العقيدة إلى النظم الاجتماعية الفاسدة وشيوع الظلم وسيادة التفاوت غير المبرر بين الناس، الأمر الذي كرّس الإحباط في نفوس العامة وولّد فكرة الحظ وركّزها ليبرر للطبقة الحاكمة سلوكها، ويزرع اليأس عند الآخرين في التطلّع للتغيير والرضا بالواقع[١].

لكن الإنصاف أن التأمل في المسألة المذكورة وإن كان يمكن إرجاعها جزئياً إلى مثل هذه المناشئ إلا أن عمومية الفكرة وتداولها الواسع وشيوعها لدى كثير من الحضارات وفي كثير من الأزمنة يوضح أن القضية أعقد في تأصلها وأعمق في ترسّخها من أن تُردّ إلى أسباب الظلم الاجتماعي والتفاوت بين الناس بحق وبغير حق، وإن كان هو من أسبابها لاشكّ. ثم إن القول بالحظ لم ينشأ من التمايزات المكتسبة للأفراد لاحقاً بل هو موجود قبل ذلك بالنظر لاختصاص بعضهم بالقابليات والمؤهلات الذاتية والتفاوت في مستوى القدرات التي لا ترجع لاعتبارات زائفة وأوضاع ظالمة. ثم أنه إذا كان للبسطاء من الناس عذر في التمسك بهذه المقولة لجهة قصورهم الفكري أو لما يجدونه فيها من التخفيف من معاناتهم وتبرير فشلهم وتقاعسهم، فما عذر أصحاب الفكر النابهين؟ وكيف يفسَر تفشي هذه الفكرة في المجتمعات والحضارات المختلفة..؟! يبدو أن المسألة إذاً أعقد مما ذكر، كما تقدم. وقد لفتت هذه القضية انتباه الباحث الاجتماعي الدكتور علي الوردي وشغلت فكره فأقبل على دراستها والتنقيب عن جوانبها والكشف عن خفاياها وبحْثها، بحثاً خشي على نفسه منه (كما قال)، وأسفرت دراسته لها عن كتابه الذي أسماه (خوارق اللاشعور أو أسرار الشخصية الناجحة) والذي انتهى فيه إلى أن ما يسميه العامة بالحظ ليس ظاهرة عشوائية أو خبط صدفة لا يخضع لقانون أو ضابط، وإنما هو ظاهرة لها أسبابها الخاصة وإن كان يصعب رصدها.. فالبعض من هذه الأسباب يرجع إلى ضربٍ[٢] من

(١) أنظر: رؤى جديدة في الفكر الإسلامي، الشيخ مرتضى المطهري، ج٦، ص ١٨ (احترام الحقوق وتحقير الدنيا).

(٢) ضرب: أي نوع.

الاستعدادات الذهنية الخارقة المتصلة بقوى اللاشعور التي يختص بها بعض الأفراد، والبعض الآخر منها يرجع إلى قدرات وفعاليات (العقل الباطن) التي يشترك فيها عامة الناس ويعملوها من دون تفطن لها أو تعرف على طريقة إعمالها، وكلا النوعين يندرجان تحت ما أسماه (خوارق اللاشعور)، وقد عزى إلى مثل هذه القوى أسرار النجاحات غير العادية التي يحققها الأفراد العاديون أحياناً ويطلق عليها العامة من الناس مصطلح (الحظ). ولا شكّ أن ما طرقه (الوردي) في كتابه الآنف الذكر، بحث مبتكر مشوّق[١]، وإن كانت مثل هذه المعارف لم يعد لها ذلك البريق[٢]، فهي أصبحت اليوم حقائق مقررة وأنباء مكررة، فالباحثون قد أخذوا في بحث مسائل أدق ترتبط بهذه القوى والتعرف أكثر على قوانينها ورسم حدودها وسبل تطويعها والإفادة منها.

والملاحظ أن كلا الاتجاهين: القائلين (بالحظ) أو المتحمسين (لقوى اللاشعور)، قد أعْلوا من قدرهما وبالغوا في شأنهما، فقديماً كان القائلون بـ (الحظ) يصوّرونه كسلطة وهمية وقوة غيبية تسيّر الأحداث وتعيّن المصائر، واليوم نجد المتبنين لنظرية (العقل الباطن) يركبون نفس الموجة ويتحمسون بنفس الدرجة في الإعلاء من شأنه والإشادة بقدراته..! وهكذا صار كلا الاتجاهين إلى الإيمان المطلق بما يتبناه؛ فالقائلون بالحظ تخيلّوا لهذه القوة الوهمية سلطة على واقع الإنسان وتأثيراً في مصيره، وسلك الاتجاه الحديث في المنحى نفسه، فبعد أن تخلص من فكرة الحظ واستبدلها بقوى اللاشعور راح يعلي من شأن هذه القوى ويصور هذا الفعالية وكأنها قانون متحكم وسلطة مطلقة تؤمر فتأتمر وتحفز فتعمل..!

وبعد كل ما تقدم: ماهو موقف الإسلام من الفكرة السابقة؛ هل ينحاز لفكرة الحظ، أم أنه يؤمن بقوى اللاشعور؟

في البدء لابد أن يقال: أن أحداً لا يستطيع أن يتنكر لاختلاف المواهب

(١) وإن كنّا نتحفظ على منطلقاته وأهدافه ونتائجه.

(٢) صدرت أول طبعة للكتاب عام ١٩٥١م ببغداد.

والطاقات وتفاوت الناس في القِسَم والأرزاق، فضلاً عن إمكانية تغييرها، فهو أمر اقتضته مصلحة الخلق. والمسألة لا تقتصر على اختلاف المواهب والاستعدادات العامة، بل وتشمل حتى الاختلافات العرضية التي تجود بها الفرص النادرة والتقلبات غير المتوقعة؛ ما دام (الرِّزْقُ رِزْقَان: رِزْقٌ تَطْلُبُهُ، وَرِزْقٌ يَطْلُبُكَ!)[1] ولذا يمكن القول بأن الإسلام يؤمن بالحظ بلحاظ كونه من الرزق الذي يطلب الإنسان ويبحث عنه[2]، لكنّه يؤمن بالحظ المحكوم المقدر لا الحظ الحاكم المبهم[3].

(١) نهج البلاغة، من وصية الإمام لولده الإمام الحسن الزكي عليه السلام، وروي في قصار الحكم (الحكمة رقم ٢٧٩) من القصار عنه عليه السلام أيضاً بما نصّه: (يَا بْنَ آدَمُ الرِّزْقُ رِزْقَان: رِزْقٌ تَطْلُبُهُ، وَرِزْقٌ يَطْلُبُكَ، فَإِنْ لَمْ تَأْتِهِ أَتَاكَ، فَلاَ تَحْمِلْ هَمَّ سَنَتِكَ عَلَى هَمِّ يَوْمِكَ! كَفَاكَ كُلُّ يَوْمٍ عَلَى مَا فِيهِ..)

(٢) ومن لطيف الشواهد هنا ما رواه ابن أبي الحديد في شرحه ج١٦/ ص ١١٥، قال: (دخل عماد الدولة أبو الحسن بن بويه شيراز بعد أن هزم ابن ياقوت عنها، وهو فقير لا مال له، فساخت إحدى قوائم فرسه في الصحراء في الأرض، فنزل عنها وابتدرها غلمانه فخلصوها، فظهر لهم في ذلك الموضع نقب وسيع، فأمرهم بحفره، فوجدوا فيه أموالا عظيمة وذخائر لابن ياقوت، ثم استلقى يوما آخر على ظهره في داره بشيراز التي كان ابن ياقوت يسكنها فرأى حية في السقف، فأمر غلمانه بالصعود إليها وقتلها، فهربت منهم، ودخلت في خشب الكنيسة فأمر أن يقلع الخشب وتستخرج وتقتل، فلما قلعوا الخشب وجدوا فيه أكثر من خمسين ألف دينار ذخيرة لابن ياقوت.
واحتاج أن يفصل ويخيط ثيابا له ولأهله فقيل: هاهنا خياط حاذق كان يخيط لابن ياقوت، وهو رجل منسوب إلى الدين والخير، إلا أنه أصم لا يسمع شيئا أصلا، فأمر بإحضاره، فأحضر وعنده رعب وهلع، فلما أدخله إليه كلمه، وقال: أريد أن تخيط لنا كذا وكذا قطعة من الثياب، فارتعد الخياط واضطرب كلامه، وقال: واللّه يا مولانا ما له عندي إلا أربعة صناديق ليس غيرها، فلا تسمع قول الأعداء في. فتعجب عماد الدولة وأمر بإحضار الصناديق، فوجدها كلها ذهبا وحليا وجواهر مملوءة وديعة لابن ياقوت).

(٣) ولذا فهو يعدّ الاتكال على الحظ أمارة قلة الحيلة وضعف الهمة واستخذاء العزم وانعدام الإرادة، فمما ينسب لأمير المؤمنين عليه السلام: (إذا قويت نفس الإنسان انقطع إلى الرأي وإذا ضعفت انقطع إلى البخت) شرح نهج البلاغة، ج ٢٠، ص٢٧٤، الحكمة (١٦٩). نعم هناك كلمات قد تشعر بالميل لآراء العامة من الناس في الحظ، فمن ذلك قوله عليه السلام: (الحظ يأتي من لا يأتيه) أو (الحظ يسعى إلى من لا يخطبه) أو قوله: (شَارِكُوا الَّذِي قَدْ أَقْبَلَ عَلَيْهِ الرِّزْقُ، فَإِنَّهُ أَخْلَقُ لِلْغِنَى، وَأَجْدَرُ بِإِقْبَالِ الْحَظِّ..)، لكن المراد من الحظ هنا الرزق بشكل عام أو الفرص المواتية، لا أنه يريد أن للحظ (بالمعنى الغائم) المعروف، أثراً وفعلاً، وإنما يقصد أن الفرص وأسباب الحياة، هي في كثير من الأحيان، أبعد عمن يتطلبها ويتربص بها، متعرضة لمن أغفلها وأعرض عنها، وهو أشبه بقوله عليه السلام في وصف الدنيا: (مَنْ سَاعَاهَا فَاتَتْهُ وَمَنْ قَعَدَ عَنْهَا وَاتَتْهُ) ومراده إما الإشارة إلى شأنية الاحوال الدنيوية ووصف طبيعتها التي خلقها اللّه تعالى عليها تزهيداً لعباده فيها وتنبيهاً على عدم الاستماتة في طلبها، كما جاء في الحديث عنه صلى الله عليه وآله وسلم: (إنّ اللّهَ أوحى إلى الدُنيا: أتعبي مَن خدكَ واخْدمي مَنْ رَفَضَكَ)، كما ينطبق هذا المعنى على أحد قوانين العقل الباطن التي أشرنا إليه سابقاً وهو (قانون الجهد المعكوس).

وعلى الجانب الآخر يمكن القول أن الإسلام ينظر إلى قوى العقل الباطن من جهة كونها قوى فاعلة ومؤثرة في واقع الإنسان ومصيره، لكن السؤال: هل ينظر الإسلام إلى العقل الباطن ككيان مستقل في التأثير يمكن توجيهه في أي اتجاه إذا ما أحسنت السيطرة عليه، أم أن برامجه محددة سلفاً وقوانينه معدّة مسبقاً تتبع مزاج الإنسان الذي خلق به وأخلاقه التي فطر عليها وطاقاته التي زوّد بها وأطواره التي جبل عليها؟ هل القدرات والمهارات والعقائد والأخلاق والعادات والسلوكيات وسائر النظم المعاشية ومهارات التعامل وطرق التفكير ومسلكيات المعاشرة، كلّها أمور مرصودة مكتوبة معدّة في لوح الأقدار ومطوي الفطرة وجبلة الخلقة، أم أن هناك مدخلاً يمكن للإنسان أن يحتال من خلاله فيها ويغير أو يعدّل منها ما شاء؟ أم أن دعوى التأثير عليها والتدخل في تعديلها صيحات كاذبة ودعاوى زائفة وأمور وهمية وتصورات مغلوطة، وهي تماماً كمن يعِد ضعيفَ البنية نحيفَ الخلقة بتقوية بدنه وتمتين أنسجة جسمه وصلابة عظامه، أو من يغري متوسط الذكاء بتعظيم ذكاء وتطوير قدراته العقلية من خلال تمارين عقلية أو جسدية معينة..؟!

والتأمل في المسألة المتقدم (من وجهة نظر إسلامية) يعطي أن العقل الباطن من جهة كونه الوجه الآخر لظاهر الإنسان ومكمن طاقاته ومخزن قدراته ومواهبه، أمرٌ مقرر في لوح القدرة ومطوي الخلقة، وشفرة مختومة ومعدّة سلفاً لدور الإنسان الذي ينتظره ومساره الذي يسلكه ﴿ وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا ﴾[1]. وهو ضمن هذه الأقدار المرسومة من القدرات قد أعطي هامشاً عريضاً ومجالاً واسعاً ليتحرك فيه بحرية في إعمال هذه القدرات واستثمار هذه المواهب ورفد دوره في ميادين الحياة المختلفة، لكن حركته هذه ليست مبتورة الصلة عن اللّه وليست مستغنية عن عونه أو منفصلة عن مشيئته كما شاء العقل الأوربي/ الغربي أن يصوّر لنا (بأنها من اللوازم الذاتية للعقل الباطن) فأعطى له صفة الألوهية والاستقلال في الفعل، وهو ما نقرؤه في مؤلفاتهم من خلال الدعوات

(١) البقرة، آية: ١٤٨.

لتسريح العقل من عقاله، وتصوير الأمر وكأن توجيهه وبرمجته ومن ثم إرخاء العنان له أمر ميسور، ثم هو بعد ذلك قادر على أن يجترح المعجزات ويأتي بالخوارق ويفعل ما يشاء ويصبح ما يريد، فأطلق الصيحات لاستثمار قوى اللاشعور وتحفيزها، ووضع الخطط والبرامج التي تكفل تشغيله والاستفادة منها! ولاشكّ أن مثل هذا الدعوات تولّد عند الإنسان روح المبادرة وتعلي من همته وتحفّز من نشاطه وتغذي ثقته بنفسه، لكنها من جهة أخرى تذكي فيه روح المنافسة المحمومة وتشعل نار الحسد والغيرة الضيقة وتوري زناد الأنانية الكريهة والأثرة البغيضة وتشعره بالكفاية والاستقلال، وتَعَجُّل النجاح وتطلّب الغلبة على المنافِس من أي طريق، وتميت فيه حسّ المواساة وروح القناعة والرضا وتبلّد في نفسه مشاعر الشكر والتوكل والتسليم..! ولا شّك أن البيئة الثقافية والفكرية التي انبثقت منها هذه الأفكار قد أثّرت بشكل واضح على طبيعة هذه الدعوى وانحرفت بها صوب تعظيم الروح المادية وتربية القيم الرأسمالية، الأمر الذي يشعر بضرورة إعادة فهم حدود هذه القوى وإخراج هذه الدعوات على أساسٍ من الفهم النفسي الصحيح والرؤية التوحيدية المستقيمة التي ترشد الإنسان إلى أنه، وفي عين كونه قادراً مختاراً يمتلك الإرادة والقدرة، إلا أنه محكوم ضمن مشيئة اللّه تعالى وإرادته وإقداره ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴾[1].

وهكذا يظهر لنا، وبعد كل ما تقدم، أن قوانين العقل الباطن وبرامجه والتي تؤثر في مسيرة الإنسان (حتى ضمن مجال التسيير الذاتي التي قدّمنا الحديث عنها) فاعلة ومنفعلة في آن واحد! فضلاً عن تداخل القوانين التي تخضع لتسيير اللّه تعالى وتدبيره المباشر، وأن الأمر ليس كما تصوّر العقل الغربي فيما سلف.

لكن مسألة (الأمر بين الأمرين) هذه، ليست أمراً واضحاً بيناً يعرف فيها الإنسان متى وأين يضع قدمه ويسعى نحو تطوير قدراته ومتى يخمد لحكم القضاء اللازم والحكم المقدّر؛ إذ هو يعيش بين إمكانية الفعل والسيطرة

(١) الإنسان، آية: ٣٠.

والتحكم وبين التقدير والاستسلام والخضوع منطقة رمادية غير بيّنة لا يعرف فيها حدود إمكاناته على وجه القطع واليقين حتى يمضي ضمن المسار الذي رسم له والميدان الذي يملؤه. ومن هنا كانت معرفة النفس على هذا النحو من أشرف ما عني به المرء وأعظم ما كلّف به.

والإشكالية المتقدمة إشكالية بالغة العمق بعيدة الغور، يقف فيها الإنسان متسائلاً: أين هي منطقة الفعل والتأثير إذاً؟ وأين هي منطقة الاستسلام والخضوع والانقياد، ماهو المجال الذي أعرف فيه بأني مسؤول عن الحركة والتطوير، متاح لي فيها الارتقاء والتطلّع لتنمية أهدافي ورعاية مواهبي، وماهي المنطقة التي قدّر عليّ فيها أن استسلم للمشيئة الإلهية وأخضع للمقادير الربانية تفعل فعلها قانعاً بالقسمة راضياً بالنصيب لا أعدو طوري ولا أجاوز قدري..؟ وقد صاغ بعض المفكرين هذا المعنى بقوله: (يا إلهي امنحني الشجاعة لتغيير الأشياء التي باستطاعتي، بل يتعين عليّ تغييرها، والسكينة التي تساعدني على تقبل الأشياء التي لا يسعني تغييرها، والحكمة في إدراك الفرق)[1] حيث تعدّ الفقرة الأخيرة من هذه المقولة لبُّ المسألة وجوهر الإشكالية التي أشرنا إليها، وهي الحكمة التي لم تعط لكل إنسان، والمعاناة المؤرقة التي قدّر له أن يحياها وهو يشاهد القِسَم المتفاوتة والمؤهلات المختلفة، ويعايش حدّة التنافس بين القدرات، والتصارع بين الإرادات، وهو إذ ذاك يناله من العنت الشيء الكثير، على حدّ ما أنبأ عنه القرآن الكريم بقوله: ﴿وَجَعَلْنَا بَعْضَكُمْ لِبَعْضٍ فِتْنَةً أَتَصْبِرُونَ ۗ وَكَانَ رَبُّكَ بَصِيرًا﴾[2].

ولا شكّ أن هذه الإشكالية إشكالية أرّقت الإنسان نفسه وأقضّت مضجعه منذ أن عرف الحياة الاجتماعية وأدرك تفاوت الأقدار المختلفة، وقد جاء أن رجلاً سأل الإمام أبا الحسن علي بن الحسين زين العابدين عليه السلام قائلاً: (جَعلني اللّه فداك، أبقدرٍ يُصِيبُ الناسَ ما أصابهم أم بعمل؟ فقال: إن القدرَ والعملَ

(١) العادات السبع للناس الأكثر فعالية، ستيفن كوفي، ص ١١٠.

(٢) الفرقان، آية: ٢٠.

بمنزلة الروحِ والجسدِ، فالروحُ بغير جسدٍ لا يُحسّ، والجسدُ بغير روحٍ صورةٌ لا حراكَ بها، فإذا اجتمعا قويا وصَلُحا، كذلك العملُ والقدر، فلو لم يكنْ القدرُ واقعاً على العمل لم يُعرفْ الخالقُ من المخلوق وكانَ القدرُ شيئاً لم يُحسّ، وَلو لم يَكنْ العملُ بموافقةِ مِنَ القَدَرِ لم يَمضِ وَلم يتمْ، وَلكنّهما باجتماعِهما صَلُحَا وَقَوَيا، وَللّهِ فيه العَونُ لِعبادهِ الصَالحين...)[1]. وظاهر الكلام أن هذه المحاورة تجري حول ذات الإشكالية السابقة، فهو يسأل عن تفاوت الأقدار واختلاف أحوال الناس وتفاوت أرزاقهم ودورهم في صنع واقعهم وتقرير مستقبلهم، وإلى أي مدى يتحكم القدر في حياتهم؟ وقد أجابه الإمام عليه السلام جواباً عميق النظرة عظيم الحكمة، مفاده أن الأقدار الإلهية للناس هي كالروح والعمل كالجسد، فكما أن الروح من غير جسد (لا تُحَسّ)[2]، فكذلك المواهب والطاقات المعبأة في الإنسان لا يتصور لها أن تبرز إلا من خلال السعي لصقلها وإبرازها والعمل على تنميتها واستثمارها. كما أن العمل نفسه لا قيمة له مع فقد الأهلية والموهبة، فهي له كالروح بالنسبة للجسد، فالاستعدادات الفردية والمؤهلات الذاتية هي الأرضية التي تثمر من خلالها الجهود والمساعي عن محصلة نافعة ونتيجة مجدية، وهو قوله عليه السلام: (وَلو لم يَكنْ العملُ بموافقةِ مِنَ القَدَرِ لم يَمضِ وَلم يتمْ، وَلكنّهما باجتماعِهما صَلُحَا وَقَوَيا)، ثم أردف عليه السلام: (وَللّهِ فيه العَونُ لِعبادهِ الصَالحين..) أي أن للهداية الإلهية الدور الأعظم في تبصير المرء طريقه الأصوب وإرشاده سبيله الأمثل وتوفيقه لأداء مهمته التي خلق لها والتي تتناسب مع قدراته وتتفق مع مواهبه من دون أن يتخبط في دروب الحياة ويحتار في مسالكها وينظر بعين الحسرة والحسد لما في أيدي الآخرين فيسخط قضاء اللّه تعالى ويضيق بقدره، وقد جاء عن الإمام أبي الحسن الكاظم عليه السلام: (من أرادَ الغنى بلا مالٍ، ورَاحةَ القلبِ منَ الحسدِ، والسّلامةَ في

---

(١) بحار الأنوار، للمجلسي، ج٥، ص ١١٣، باب: القضاء والقدر.

(٢) (لا تُحَسّ) بالبناء للمجهول هو الأوفق، وليس للمعلوم (لا تَحُسّ)، فالروح تُحسّ لا أنها تَحسّ، إنما يَحسّ البدن.

الدّين، فليتضرعْ إلى اللّهِ عزّوجلّ في مسْألته بأنْ يُكملَ عقلَه)[١].

وما يستفاد من جملة الكلام المتقدم أن واقع الإنسان الحاضر وما يكون عليه في المستقبل، ليست مقيدة بالنشاط والسعي فحسب، وإنما هي مقيدة كذلك بالتقدير الإلهي لمواهب الإنسان وحدود طاقاته وتأهيله الخاص وما قسمه اللّه له، كما قال تعالى: ﴿نَحۡنُ قَسَمۡنَا بَيۡنَهُم مَّعِيشَتَهُمۡ فِي ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَاۚ وَرَفَعۡنَا بَعۡضَهُمۡ فَوۡقَ بَعۡضٖ دَرَجَٰتٖ لِّيَتَّخِذَ بَعۡضُهُم بَعۡضٗا سُخۡرِيّٗا﴾[٢]. والمسألة هنا تخضع لحالة من التوازن حيث (لا جبرَ ولا تفويضَ ولكنْ أمرٌ بينَ أمرَيْنِ)[٣]، فلا هو واقع تحت سلطة الجبر الذي يفقده معنى الحرية، ولا هو مفوّض ومتروك يفعل ما يشاء وكأنه إلهٌ، كما تصوَّر بعض الكتاب الغربيين عندما أكدوا على إذكاء النزعة الأنانية وإشعال أوار الدوافع المادية من طريق استغلال الطاقات الإنسانية في كل اتجاه، وكأن الإنسان يتمّ له ما أراد ويحصل على كل ما يتمنى من غير قيود وحدود، فعظّموا شأن العقل الباطن حتى ألّهوه أو كادوا!.

ومن هنا فقد كان من حِكمة اللّه تعالى من تحديد قِسَم الإنسان من المواهب الربانية والاستعدادات الفردية أن لا يتصور أنه مفوّض طليق، يتصرف كيف شاء ويحصل على ما يريد، وهذا معنى قوله عليه السلام: (فَلو لم يكنْ القدرُ واقعاً على العمل لم يُعرفْ الخالقُ منَ المخْلوق) أي أن دائرة السعي رغم سعتها وحرية الإنسان فيها إلا أنها محدودة بالأقدار واختلاف المواهب والقدرات. ولولا حكومة هذه الأقدار على نشاط الإنسان ومحدودية استعداداته وبالتالي تحدّد نتائج عمله وسعيه، لعُدَّ الإنسان خالقاً مستقلاً لمستقبله، مالكاً صِرفاً لأمره، حراً طليقاً في صنع واقعه ورسم مستقبله، مفوّضاً في فعله مستغنياً عن ربه.. فانتفى المائز إذاً بين الخالق والمخلوق والمدبِّر والمدبَّر! بل ولخفي على الناس مواضع النعمة ومواطن التميّز، وتلاشى أي معنى للمواهب والكفاءات

(١) ميزان الحكمة، باب: العقل، فصل (٢٧٨٩).

(٢) الزخرف، آية: ٣٢.

(٣) بحار الأنوار، العلامة المجلسي، ج٥، أبواب العدل، باب الاستطاعة.

الشخصية والاستعدادات الفردية والقدرات الذاتية التي هي أساس الاجتماع البشري، وهو ما يستوحى من قوله عليه السلام: (وَكانَ القَدَرُ شيئاً لم يُحسّ) أي: ولولا ذلك لم تتميز نعم اللّه على عباده وتدخّله في حياتهم ونجاحاتهم وتفضيله بعضهم على بعض في القِسَم والأرزاق والمواهب(١).

وبالتأمل فيما قدّمناه، يعرف أن الإسلام يقرر الإيمان بقانون القدر والقضاء (بمعنى السببية والمسببية) في رسم مسار الإنسان، لكنّه يقرر أيضاً أن هذا القانون يجري وفق المشيئة الإلهية والإرادة الربانية والتخطيط المسبق،

(١) هذا ما عنَّ لي وأنا أكتب حول هذا الموضوع، وكنت قد التقيت بالرواية السابقة قَبْلًا فلم أفهم مراد الإمام عليه السلام ولا مراد السائل فكانت من الإغلاق بمكان! لكني حتى بعد كتابة هذه الأسطر ظل في نفسي شيء منها، فكنت أفكر في كيفية التوفيق بين مستوى السائل (بحسب الفهم البسيط السائد آنذاك)، وجواب الإمام عليه السلام؛ مالذي جعل الرجل يثير هذه الإشكالية من التفكير العميق نسبياً، مع أن أغلب هذه التساؤلات نشأت متأخرة في الحياة الإسلامية العامة؟ وكيف لمثل هذه المشكلة أن تدور على ألسنة العامة!؟ لكني بعد ذلك اهتديت (بفضل اللّه تعالى) إلى الجواب حينما في بعض المصادر أن السائل هو الزهري: محمد بن مسلم بن شهاب (بحسب ما صححه السيد الخوئي قدس سره في معجمه الرجالي)، وقد ذُكر في تاريخه أنه كان (عاملاً لبني أمية عاقب رجلاً، فمات في العقوبة، فخرج وترك أهله وضرب فسطاطاً وقال: لا يظلني سقف بيت، فمر به علي بين الحسين عليه السلام فقال له: يابن شهاب قنوطك أشدّ من ذنبك، فاتق اللّه واستغفره وابعث إلى أهله بالدية، وارجع إلى أهلك، فكان الزهري يقول: علي بن الحسين أعظم الناس منّة عليّ) أنظر: (شرح النهج للشيخ محمد تقي التستري، ج٣، ص ٢٧٨). والرواية تصوّر لنا أزمة خانقة مرت بالزهري دامت تسع سنين (بحسب السيد الخوئي، قدس سره) عاش فيها اليأس والشقاء والقنوط والإبلاس، وهي تجربة مرة، لا بد أن تبقى آثارها عميقة في نفسه وتولّد لديه إشكالية متجذرة، وتلحّ عليه بأكثر من تساؤل وتساؤل يفقده صوابه وتأتي على المسكة الباقية من دينه واعتقاده! هذا هو جوّ الرواية إذاً، والإمام عليه السلام كان ملزماً بأن يجيبه بما هو الحق، مع أن منهجهم عليهم السلام كان يعتمد عدم الخوض في مثل هذه المسائل الشائكة (كما تقدم منّا ذلك سابقاً). وعليه، يفهم أن السائل كان يستفهم عن مسؤولية الإنسان عن أفعاله؛ هل كانت مقدرة عليه، أم أنه باختياره أوجدها؟ وجواب الإمام عليه السلام يمكن أن يوجه في هذا الاتجاه أيضاً، فهو وكما قلنا يضع الإنسان في متوسط المسافة بين الحرية والقدر، والاختيار والجبر. ذلك، أن القدر هو روح العمل والممدّ للعامل بالقوة، وهو هنا يمثل خلفية العمل، إذ لولا اتحاد القدر بالعمل وتلاحمهما لكان كل إنسان مستقلاً في عمله خالقاً لفعله متصرفاً فيما بين يديه بمفرده! ولذا قال عليه السلام: (فَلو لم يكنْ القدرُ واقعاً على العمل لم يُعرفْ الخالقُ منَ المخْلوق)، ولم يكن للأقدار المقدرة والمصائر المعينة والحوادث المكتوبة وجود، وهو قوله عليه السلام: (وكانَ القدرُ شيئاً لم يُحسّ).
كما أنه، ومن الجهة الأخرى، لولا مشيئة القدر وإذنه لم يتحقق فعل من فاعل، ولم يتم لأحد ما أراد، وهو قوله عليه السلام: (وَلو لم يَكنْ العملُ بموافقةٍ مِنَ القَدَرِ لم يَمضِ وَلم يتمْ)، فظهر أن للقدر دوراً في اختيار الفاعل وإقداره على العمل، كما أن للعمل دوراً في إبراز القدر وصيرورته واقعاً محسّاً وشيئاً ملموساً، وهو قوله عليه السلام: (فإذا اجتمعا قويا وصَلُحا).

فإطلاق الحرية ليس معناه أن الإنسان مخلىً متروك بصورة مطلقة، كما أنه ليس مكبلاً مسيّراً، بل هو حرٌّ ميسّرٌ لكن ضمن الحدود التي رسمتها المشيئة الإلهية لدوره. ولاشكّ أن استيعاب هذا المعنى يحتاج إلى دقة وفهم، وقد جاء في الحديث عن النبي صلى اللّه عليه وآله: (اعْمَلوا فَكُلٌ مُيَسْرٌ لما خُلِقَ لَه)[1]، فالفرق (بين إنسان وإنسان ليس مرده فرق كمي في الذرات، وإنما هناك فرق أكبر وأعمق في العلاقات بين تلك الذرات وفي كيفية الترابط بينها.. ونعلم الآن أن لكل جسد شفرة كيميائية خاصة به بحيث يصعب ترقيع جسد بقطعة أو عضو من جسد آخر.. فالتفرد والفردية حقيقة جوهرية يشهد بها العلم.

...

عليك أن تكبر في عين نفسك لأنك فعلاً شيء مميز وفريد وبديع أعجوبة الطبيعة. منذ ابتداء الخلق لم يخلق مثلك، قلبك، وعينيك ويديك.. لم يخلق شخص مثلك من بدء الخليقة ولا يعيش اليوم شخص مثلك، ولن يأتي غداً مثلك بشكلك وصورتك ومشيتك وتفكيرك..

هناك عدد من المبادئ فقط تنطبق علينا جميعاً نحن بني الإنسان ـ فمثلاً نحن جميعاً نحتاج إلى الفيتامينات إلا أن مقدار ما نحتاجه منها ليعطي قمة الفاعلية يختلف من شخص لآخر. ويعتمد هذا على الديناميكا التطورية التي ورثتها عن والديك إضافة لما ورثته من عوامل الضعف والقوة والحيوية، وتفاعل عواملك الوراثية هذه مع بيئتك ابتداء من مراحل تطور الجنين الأولى. إن التفاعلات المختلفة والمعقدة بين العوامل هي التي تؤمن ولادة كل فرد منّا وهو متفرد كيمائياً وحيوياً بالرغم من وجود سمات التشابه الظاهرية. يسمى هذا المبدأ بالتفرد الكيميائي الحيوي (Bichemical) Individuality..

الإنسان أكرم خلق اللّه مخلوق غريب عجيب مميز. من المعروف مثلاً،

---

(١) ميزان الحكمة، للريشهري، باب: الشقاوة، الفصل (٢٠٥٥).

أن الشخص له بصمة أصابع خاصة مميزة وكذلك بصمة صوتية ورائحة طبيعية مميزة كافية لأن تجعل كلب المطاردة يكشفه ويميزه عن غيره من الأشخاص..)[١].

ومما تقدم ندرك مغزى قول الحق تعالى: ﴿ وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ ﴾[٢]، فاختلاف الطاقات وتوزيع القدرات أمر اقتضته الحكمة الإلهية لقيام النظام الأحسن، وهكذا فالأمر كما (قال (إيمرسون): سوف ينتهي كل أمرئ إلى وقت يدرك فيه أن الحسد جهل، وأن التشبه انتحار، وأنه ينبغي للمرء أن يأخذ نفسه على علّاتها، ويرضى بها كما قسمها اللّه له.. ويعلم أن الأرض على امتلائها بالخيرات لن تهبه حبة من شعير ما لم يبذل الجهد في تعهد تلك الأرض التي تنبت له الشعير، كذلك القوة التي أودعها اللّه فيه أنها فريدة في نوعها، فلا أحد غيره يعلم كنهها، ولا هو نفسه يحيط بمداها مالم يضعها موضع التجربة)[٣].



(١) أسرار العقل في حركته الخفية، د. أحمد توفيق حجازي، ص (٩٥- ٩٦).

(٢) سورة البقرة، آية ١٤٨.

(٣) المصدر السابق، ص ١٣٧-١٣٨.

منهج التربية بالحب

خلق اللّه الإنسان مفطوراً على مشاعر التكريم وتقبّل الاحترام، متحسساً من سلوك التعنيف ومشاعر الإذلال، ميّالاً بطبعه لمشاعر الحب كعنوانٍ للقبول وتقبل الانتماء. يؤيد ذلك الوجدان والشواهد المحسوسة فضلاً عن الدراسات المعمقة، فقد (توصل علماء النفس إلى أن حاجة الإنسان إلى الشعور بأنه محبوب تعد ضرورة عاطفية بشرية أساسية...وقد أعلى الأولون من شأن الحب عندما أوضحوا أن أي شيء يحققه البشر ولا يكون الحب هو الدافع الأساسي له فهو لا يساوي شيئاً في الحقيقة، وانتهوا إلى أنه في آخر مشهد من مشاهد الدراما الإنسانية ستبقى ثلاث شخصيات فقط وهي: «الإيمان، والأمل، والحب؛ ولكن أعظم شيء فيها هو الحب»)[1].

أصالة منهج الحب:

وقد سبق أن حسّ الكرامة حسّ مركوز في طبيعة الإنسان وفطرته والتي تعود إلى أصل نشأته والقالب الذي صبّه اللّه تعالى في أصل تكوينه، وقد أشار إليها القرآن بقوله: ﴿وَلَقَدۡ كَرَّمۡنَا بَنِيٓ ءَادَمَ﴾[2]، (فإن التكريم[3] معنى نفسي وهو جعله شريفاً ذا كرامة في نفسه)[4] الأمر الذي يستفاد منه أنه مفطور على الإحساس بالكرامة، مجبول على حبّ الإحسان والرفق، منجذب إلى الرقة واللّين، نافر من الغلظة والجفوة، كاره لخشونة الطبع المؤذية ومشاعر الإثم المحقّرة، فهو

(١) لغات الحب الخمس، جاري تشابمان، ص ١٩

(٢) الإسراء، آية ٧٠

(٣) المذكور في الآية الشريفة.

(٤) الميزان في تفسير القرآن، السيد العلامة، ج ١٣، ص ١٥٦

ومنذ نشأته يستشعر الحنان والتقبّل ويتحسّس الغلظة والقسوة (فالطفل الرضيع يدرك العطف والحنان، كما يدرك الحدّة والغلظة بالرغم من ضعف روحه وجسده، ولذلك فهو يرتاح للحنان ويتألم للغلظة والخشونة. إن الآثار التي تتركها خشونة المربي في قلب الطفل وخيمة جداً بحيث أنها تؤدي إلى تحقيره وتحطيم شخصيته، وإن إزالة هذه الحالة النفسية من الصعوبة بمكان)[1]، فالحري إذاً أن تكون لغة الرقة والحب ومسلك الاعتدال والرفق هو الأنسب في تربيته والأوفق في تطويعه وقيادته، والمنسجم مع الطبيعة الإنسانية السوية وارتقائها عمّا سواها من الأحياء بلحاظ حسّ الكرامة التي جبلت عليه في أصل تكوينها.

بل إن الحاجة إلى الحب لا يقتصر على مشاعر الإنسان الظاهرية، وإنما تمتد مفاعيله إلى عمق خلقته البيولوجية ونشأته التكوينية، فقد استطاعت (الأبحاث العملية وبالاستعانة بالتقنية الحديثة.. أن تكشف لنا أمراً عجيباً يحدث أثناء الإحساس بالحب، فعندما نشعر بالحب (بشكل عام) يفرز الجسم مادة حليبية بين خلاياه ولا نعرف هوية تلك المادة إلا أننا نعرف أن الخلايا تتقارب من بعضها بعضاً ويتحسن أداء كل عضو من أعضاء الجسم، وكأن كل خلية من خلايا الجسم أصبحت تحب أختها وتترابط معها لتحسن الأداء الوظيفي لكل عضو من أعضائها، ولذلك فإن عاطفة الحب تغير وبسرعة فسيولوجية الجسم وأداءه، فلا عجب أن تجد المحب يشعر بالقوة والفخر وتجده قادراً على التغلب على المشاكل مهما تعقدت، بل ويقهر العالم بأسره.

والعكس صحيح، فعندما يشعر الإنسان بالحزن أو البغض فإن هذه المادة

---

(١) مختصر الطفل بين الوراثة والتربية، الشيخ محمد تقي الفلسفي، ص (٢١٩-٢٢١)، وجاء فيه: (وقد روي عن أم الفضل زوجة العباس بن عبد المطلب - مرضعة الحسين عليه السلام - قالت: (أخذ مني رسول الله صلى الله عليه وآله حسيناً أيام رضاعه فحمله، فأراق ماءً على ثوبه، فأخذته بعنف حتى بكى، فقال صلى الله عليه وآله: (مهلاً يا أم الفضل، إن هذه الإراقة الماء يطهرها فأي شيء يزيل الغبار عن قلب الحسين.. فالرسول الأعظم صلى الله عليه وآله يقول لمرضعة الحسين عليه السلام: إن ثوبي يطهره الماء، ولكن أي شيء يزيل غبار الكدر وعقدة الحقارة عن قلب ولدي.. إن خشونة الوالدين وغلظتهما تؤدي إلى تحقير الطفل وإيذائه وإن الانهيار النفسي للطفل يؤدي إلى نتائج سيئة طيلة أيام العمر).

الحليبية التي بين الخلايا تختفي وتتسارع حركة الخلايا في الجسم وتتنافر كأنها تبغض بعضها فيتدهور أداء أعضاء الجسم المختلفة فيشعر الإنسان حينها بالضعف والاكتئاب وانعدم القيمة والعجز عن القيام بأي عمل، بل ومغادرة الفراش كل صباح للذهاب إلى العمل)[١].

بل إننا نستطيع أن نلمح مرتكزاً آخر لأصالة منهج الحب يتصل بالجانب الفطري المتقدم ولا يقل أهمية عنه وهو حِسّ الشكر الذي تضمنته فطرة الإنسان وجبلت عليه نفسه، وهذا الشعور هو امتداد لمشاعر الكرامة التي تضمنتها الطبيعة والفطرة الإنسانية، فقد جبلت النفوس على حبّ من أحسن إليها وبغض من أساء لها.

وما تقدم من أهمية الحب وعمق امتداده وشدّه الحاجة إليه، يؤكد لنا عقم المناهج التقويمية الأخرى (ما خلا هذا المنهج) عن إنتاج مسلك تربوي من شأنه استقطاب النفس الإنسانية وتقويم سلوكها وفق أسس سليمة، باعتبار أن أي معالجة لا ترتكز إلى هذه الطبيعة النفسية ولا تراعي هذه الحاجة الإنسانية فلن تعدو أن تكون معالجة سطحية تتناول الظاهر ولا تنفذ إلى العمق. فبإزاء هذا المنهج الأصيل يوجد، بحسب الاستقراء، منهجان آخران هما: المنهج العقابي والمنهج الإنساني الشخصي.

ففيما يمكن أن نرصد آثاراً تقويمية مهمة للمنهج العقابي على السلوك الإنساني، إلا أن هذه الآثار محدودة في معطياتها وديمومتها، إلى جانب كونها أداة تطويعية سطحية لا تنفذ إلى العمق ولا يمكنها أن تستثير كوامن الطاقات الإنسانية، بل إن نفس هذا المنهج يصادر الحرية الإنسانية ويقضي على طاقاتها ويحدّ من إمكاناتها من جهة كونه (يتضمن إهداراً لإنسانية الفرد..)[٢] إلى جانب عجزه عن استدامة العلاقة بين المأمور والآمر فضلاً عن تطويرها، باعتبار ما قد تؤدي إليه من (تكوين مشاعر استياء واتجاهات نفسية عدائية نحو

(١) ومحياي.. د. وليد فتحي، ص ٥٤.

(٢) السلوك الإنساني في المنظمات، د. أحمد صقر عاشور، ص ١٢٢.

الشخص الذي يطبق العقاب)[١] إلى جانب عدد من المشكلات تكتنف هذا المسلك العقابي أو الوعظي أو (منهج الثواب والعقاب)، فهي ومهما كانت درجة إتقانها ودقتها فلن ترتقي بالإنسان فوق مستوى البهيمة التي لا تعرف إلا العصا أداة لتطويعها وإلا العقاب سبيلاً لتأديبها، فالأسلوب العقابي هنا (يعمل بمثابة التدعيم السلبي لسلوك العقاب من جانبه.. فما يتحقق هنا هو نوع من التعلّم بالتجنب)[٢].

وكذا الكلام في المنهج الشخصي الذي يقوم على اعتبار المصالح الفردية والاعتبارات الشخصية وانتاج نظام أخلاقي اجتماعي أساسه النظر إلى المكاسب الفردية وتحقيق النجاح الشخصي وحفظ اعتبار الفرد واشباع أنانيته وضمان تفوقه على أفراد مجتمعه، إذ من شأنه هكذا مسلك في التقويم إنتاج أخلاق شخصية تعاملية بين الأفراد هي أشبه بالأخلاق الشخصية ذات النفع المؤقت والمحدود، ومن الواضح أن مثل هذه التربية لا يمكن لها أن تشقّ طريقها في النفس الإنسانية أو أن تجتذبها وتهيمن عليها.

وهكذا نرى، ووفق ما تقدم، أن التربية من طريق الحب والاستصلاح بالكرم والعطف، وحده القادر على الارتقاء في سماء العلاقة وتعميق الرابطة وتوثيق عُرى الولاء بين طرفي العلاقة التربوية، فمن شأنها أن تبقي شعلة الحب وتعصم من الهجران والبعد، كما أنها تمتلك من قدرة الضبط والردع النفسي ما لا تمتلكه المسالك التقويمية الأخرى؛ فهي لا تستهدف الردع الخارجي والتهذيب السطحي ولا تحرك السلوك من طريق المصلحة الظاهرية والنفع الوقتي بل تتناول تهذيب المشاعر وتطهير الوجدان وتسعى لتربية الفرد من منطلق حسّ الكرامة التي انطوت عليها نفسه، ومثل هذا المسلك لا يمكن أن يجود به إلا مذهب إلهي وديانة سماوية تمتلك فلسفة أصيلة للخلق وأهداف الوجود وتبني دستورها على أساس المكانة التي يتبوئها الإنسان في المنظومة الكونية.

---

(١) السلوك الإنساني في المنظمات، أحمد صقر عاشور، ص ١٢٣.

(٢) المصدر السابق، ص ١٢٢.

التربية بالحب.. منهج قرآني

وقد اختطّ الإسلام بوصفه الدين القيم على الرسالات والشرائع منجهاً فريداً في التربية يقوم على الحب ويتّصف بالسماحة والرفق في قيادة النفس وتطويعها واستثمار بذرة الخير وتنميتها وتربية الطاقات والجوانب الإنسانية الخيّرة وتطويرها. ولا نكاد نلمح مثل هذا المنهج في دين أو فلسفة (في القديم والحديث) كما نلاحظه عند الإسلام؛ فهو الدين الذي أسبغ على الإنسان صفة الكرامة وجعل له السيادة وأعطاه دور الخلافة الإلهية وجعل منطلقه في تشريعاته وحجز الزاوية في دساتيره ومحور أوامره ونواهيه هذا المخلوق المكرم والعبد المستخلف، وصاغها على وفق ما تقتضيه فطرته وما يناسب مكانته وما جبلت عليه ذاته.

ويَعدّ السيد العلامة الطباطبائي هذا المنهج من مختصات شريعة الإسلام فلم يؤثر عن أي ديانة سماوية سابقة أن جاءت بمثله، كما يؤكد ذلك في تفسيره حينما يقسّم (قدس سره) أصول المناهج التربوية المعروفة إلى قسمين، فقال: (إن الطريق إلى تهذيب الأخلاق واكتساب الفاضلة منها أحد مسلكين:

المسلك الأول: تهذيبها بالغايات الصالحة الدنيوية، والعلوم الآراء المحمودة عند الناس كما يقال: إن العفة وقناعة الإنسان بما عنده والكفّ عمّا عند الناس توجب العزة والعظمة في أعين الناس والجاه عند العامة، وإن الشّره يوجب الخصاصة الفقر، وإن الطمع يوجب الذلة.. وإن العلم يحفظك وأنت تحفظ المال...).

ثم انتقل إلى بيان المسلك الثاني، وهو مسلك الثواب والعقاب الأخرويين، فقال: (وهذا المسلك في إصلاح الأخلاق طريقة الأنبياء، ومنه شيء كثير في القرآن، فيما ينقل إلينا من الكتب السماوية) ثم أردف قائلاً:

(وها هنا مسلك ثالث مخصوص بالقرآن الكريم لا يوجد في شيء مما نقل إلينا من الكتب السماوية، وتعاليم الأنبياء الماضين سلام اللّه عليهم أجمعين،

ولا في المعارف المأثورة من الحكماء الإلهيين، وهو تربية الإنسان وصفاً وعلماً باستعمال علوم ومعارف لا يبقى معها موضوع الرذائل، وبعبارة أخرى إزالة الأوصاف الرذيلة بالرفع لا بالدفع. وذلك أن كل فعل يراد به غير اللّه سبحانه فالغاية المطلوبة منه إما عزة في المطلوب يطمع فيها، أو قوة يخاف منها ويحذر عنها، لكن اللّه سبحانه يقول: ﴿إِنَّ ٱلْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا﴾[(١)]، ويقول: ﴿أَنَّ ٱلْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا﴾[(٢)]، والتحقق بهذا العلم الحق لا يبقي موضوعاً لرياء ولا سمعة، ولا خوف من غير اللّه، ولا رجاء لغيره، ولا ركون إلى غيره، فهاتان القضيتان إذا صارتا معلومتين للإنسان تغسلان كل ذميمة وصفاً أو فعلاً عن الإنسان وتحليان نفسه بحلية ما يقابلها من الصفات الكريمة الإلهية.. وهذا المسلك الثالث مبني على التوحيد الخالص الكامل الذي يختص به الإسلام على مشرعه وآله أفضل الصلاة.. ويبني تربيته على أن اللّه سبحانه واحد لا شريك له، وينتج العبودية المحضة.. فإن بناءه على الحب العبودي وإيثار جانب الرب على جانب العبد..)[(٣)].

تفوق مسلك (التربية بالحب) على مسلك (الأخلاق الشخصية)

وقد تنبّه بعض الباحثين الغربيين إلى هذا المسلك التربوي وتفوقه على ما سواه، فعلى نحو ما أشار إليه السيد العلامة في مقارنته بين مسلك الحب ومسلك التربية بالغايات الصالحة الدنيوية والعلوم والآراء المحمودة عند الناس، عمل (ستيفن كوفي) في كتابه المهم (العادات السبع) على عقد مقارنة شبيهة بالأولى حيث تكلم عن (السمات الأخلاقية والأخلاق الشخصية)، والمقصود بالأخلاق الشخصية هنا هو ما يقارب (العلوم والآراء المحمودة) عند السيد العلامة. وقد أورد في هذا الصدد مقارنة بين نوعين من عوامل

---

(١) يونس، آية ٦٥.

(٢) البقرة، آية ١٦٥.

(٣) الميزان في تفسير القرآن، السيد العلامة الطباطبائي، ج ١، ص (٣٥٥- ٣٦٠). وقد يقال هنا: وما صلة ما يذكره السيد العلامة هنا بما تقدم؟ وسيأتينا جهة ارتباط كلامه بما نذكره هنا.

النجاح الفردي؛ الأول: (الأخلاق الشخصية)، والثاني: (السمات الأخلاقية)، ففي حين (تعلمنا السمات الأخلاقية أن هناك مبادئ أساسية نعيش بها حياة فعالّة، وإنه بإمكان الناس أن يجربوا النجاح الحقيقي ويذوقوا طعم السعادة فقط إذا تعلموا هذه المبادئ وجعلوها جزءاً لا يتجزأ من شخصياتهم). والتي يمثل لها بـ(التكامل والتواضع والوفاء وضبط النفس والشجاعة والعدل والصبر وحب العمل والبساطة) وهي المبادئ والتصورات الحقيقية التي تمثل أسس الشخصية القوية الناجحة، نجد أن (الأخلاق الشخصية) والتي تمثل (التوجهات والسلوكيات والمهارات والتقنيات التي تسيّر عمليات التفاعل الإنساني (والتي) تسلك واحداً من طريقين: الأول متعلق بالبشر وتقنيات العلاقات العامة، والثاني متعلق بالتوجه العقلي الإيجابي (PMA)[١]. وقد كان التعبير عن بعضٍ من هذه الفلسفة ملهماً، وبعضه جاء في صورة أقوال مأثورة ما زالت مستخدمة مثل (إن توجهك يحدد أقصى ما يمكنك تحقيقه)[٢]، (ابتسامتك تجذب إليك الأصدقاء، وعبوسك ينفرهم منك)، (يمكنك تحقيق كل ما تريد إذا آمنت به)، أما جوانب الشخصية الأخرى فخادعة بل مضللة، وتشجع الناس على استخدام تقنيات من أجل اكتساب حب الآخرين، أو إبداء اهتمام زائف بهوايات الآخرين ليحصلوا منهم على ما يريدون، أو استخدام (النظرة القوية)[٣] أو التشكيك في مسلكهم في حياتهم)[٤]، وعند التأمل نجد أن المقارنة بين الاتجاهين، تعطي أنه وعند الأخذ بالاتجاه الثاني (أي الأخلاق الشخصية)، وكما قال (كوفي): (تكون مثل الطالب الذي يشرع في تحصيل ما فاته قبل الاختبار بفترة قصيرة. وربما تتمكن من الحصول على درجات مرتفعة

(١) Positive Mental Attitude (المؤلف).

(٢) أي أن نظرتك لقيمة أي نشاط وتقييمك لأي عمل يحدد مدى نجاحك فيه، وأن استفادتك من أي عمل إنما هو بمقدار تحمّسك له وتفاعلك معه وشعورك بقيمته، وإن أي هدف إنما يتحقق بمقدار شعورك بأهميته وإخلاصك له.

(٣) أي التعامل الصارم مع الأخرين والتشكيك في نواياهم وعدم الملاينة معهم.

(٤) العادات السبع للناس الأكثر فعالية، ستيفن آر. كوفي. ص (٢٧-٢٨).

ولكنك لن تستفيد من المواد التي تدرسها ولن تحصل أي معلومات ما لم تعمل بجد طوال الوقت)[١]، أي أن هذا الأسلوب التربوي وإن كانت له نتائج سريعة وفعالة إلا أنه يقصر عن تدعيم البناء الحقيقي للشخصية.

ونحن عندما نتأمل المقارنة السابقة التي ذكرها الأستاذ (كوفي) نجد أنها مقارنة في الحقيقية بين (اتجاه الحب ومسلك الآراء المحمودة) الذين يذكرهما السيد العلامة. وحيثية الشبه بين الاتجاهين أن (الأخلاق الشخصية) تنطلق من الآراء والنصح الذي يهدف للنجاح الشخصي المؤقت باعتبار أن (بنائه على انتخاب الممدوح عند عامة الناس عن المذموم عندهم، والأخذ بما يستحسنه الاجتماع وترك ما يستقبحه)[٢]، بينما تهدف (السمات الأخلاقية) إلى التدعيم الأخلاقي الثابت للشخصية، وينطلق من فهم للعلاقات المحكمة الراسخة بين سماتٍ معينةٍ وعاداتٍ نفسيةٍ ثابتة وبين النجاح الحقيقي الدائم، وهي تستند إلى علاقاتٍ تكوينية وروابط حقيقية ترجع في الأصل إلى الإيمان بقانون (القضاء والقدر) والذي يعني نتائج محددة تربط بين كل عملٍ ومقدماته، ومرجع ذلك كله إلى الإيمان بانبساط سلطة اللّه تعالى على قوانين الخلق والتكوين والإقرار بالتوحيد في الفاعلية[٣] على مستوى الكون برمته، وإن لم يتنبه له هذا المفكر.. وهو أيضاً نفس الحيثية التعليلية لمسلك الحب في قول السيد الطباطبائي بأنه: (تربية الإنسان وصفاً وعلماً باستعمال علوم ومعارف لا يبقى معها موضوع الرذائل) ومنه يظهر وحدة المنطلق بين الرؤيتين وتفضيل مسلك الحب على ما

(١) المصدر السابق، ص ٣٠.

(٢) الميزان في تفسير القرآن، العلامة الطباطبائي، ج١، ص ٣٥٥.

(٣) ومن ذلك يظهر أن الأخلاق في الإسلام تستند في الأصل إلى القاعدة والأساس التوحيدي الذي هو أساس منظومة المعارف الدينية، وقد تقدّم في كلام السيد العلامة آنفاً أن المعارف السلوكية والتربوية تستند في أساسها إلى التوحيد الخالص ومرجعيتها إلى العبودية المحضة، ولذا فليس اعتباطاً أن نصادف دعاءً يؤكد على تدعيم الشخصية الإيمانية مثل دعاء (مكارم الأخلاق) يبدأ بالتأكيد على الإيمان واليقين: (وَبَلِّغْ بِإِيْمَانِي أَكْمَلَ الإِيْمَانِ، وَاجْعَلْ يَقِينِي أَفْضَلَ الْيَقِينِ، وَانْتَهِ. بِنِيَّتِي إِلَى أَحْسَنِ النِّيَّاتِ، وَبِعَمَلِي إلى أَحْسَنِ الأَعْمَالِ .أَللَّهُمَّ وَفِّرْ بِلُطْفِكَ نِيَّتِي..) باعتبار أن البناء الاخلاقي يقوم على تثبيت الإيمان وتركيز اليقين.

سواه. على أن هذه العلوم والمعارف، وكما سيأتي قريباً، وإن كان لها حظ من الكسب من طريق النظر والتحصيل المباشر، إلا أن معطياتها العلمية إنما تتم باستشعار حقائقها النفسية وآثارها الملكوتية.

ورطة الاتجاهات التربوية الحديثة..

والمطالع لما تميزت به الاتجاهات التربوية الحديثة يلاحظ إشادتها بمنهج الحب في التربية والتأكيد على اعتماد الرفق والعناية في مجال الإرشاد النفسي وتعديل الانحرافات السلوكية والأخلاقية من خلال الدعوة إلى تلطيف المعالجة التربوية والنفسية والحد من إذكاء مشاعر الذنب وبعث الثقة بالنفس والمزاوجة (ضمن هذا الإطار) بين الغاية المنشودة والوسيلة المتبعة، إلا أن هذه الاتجاهات وبالرغم مما تقدّم، سجّلت على نفسها مشكلة حقيقية قديمة حديثة، ووَرُطتْ في إشكالية لا مخلص لها منها تتمثل في عدم اهتدائها للتوفيق بين هذين الجانبين اللذين يلحظ في النظرة الأولية تنافرهما وعدم إمكان الجمع بينهما؛ فهي من جهة تدرك ضرورة إذكاء الشعور بالذنب لجهة تذكير الفرد بأخطائه (باعتبار أن حلّ المشكلة فرع لتصورها واستحضارها)، وعلى الجانب الآخر كانت ترى أن إذكاء هذه المشاعر نفسها من شأنه عرقلة مسيرة التصحيح الفردي ووقوفه عقبة دون تقدّم العملية التقويمية، إذ من المعلوم أن (القسوة والكراهية تجاه الذات نادراً ما تؤديان إلى تغيير دائم، ولا تؤديان أبداً إلى المزيد من الحب. بل تضعفانك، وتغلقان قلبك، وتعرقلان تقدمك، فقط اعتماد اللطف مع نفسك يسرّع تقدم الأمور ويحسّن نوعية حياتك الخاصة على طول الطريق)[1]. وفي هذا الصدد أيضاً يقول باحث آخر: (تأكدت من خلال خبرتي العملية بأن الناس غير راضين، دائماً، عن شيء مّا في حياتهم. يذمون وينتقدون أنفسهم باستمرار، وآخرون يهينون ويحتقرون أنفسهم، بينما يشعر بعضهم بالكراهية تجاه أنفسهم.

---

(١) الحب من دون حدود، مارسي شيموف مع كارول كلاين، ص ٣٥٣.

(و) لهذه العلاقة مع الذات دوافع وغايات إيجابية، (فهم ومن خلال): النقد الذاتي، تعذيب الذات، عدم الرضا عن الذات، استنكار وشجب الذات، تغيير الشكل الخارجي، تغيير السلوك، احتقار وكراهية الذات، (يهدفون إلى): الشعور بالجاذبية، والروعة، والأهمية، وحاجة الآخرين إلى الكمال الذاتي[١].

لكن كيف نستطيع تغيير سلوكنا وهيئتنا عبر تعذيب أنفسنا؟ تخيلوا شخصاً يريد أن ينظف نفسه برمي الأوساخ على نفسه! تحاول مدارس دينية متعددة الوصول إلى التوحّد مع اللّه عبر القمع أو السوط، أو عبر تعذيب الذات. إنهم ينفون العالم المادي بهذه الطريقة. لكن كيف يمكن الوصول إلى الواقع الحقيقي بنفينا لأحد مكوناته؟ نحن من نخلق عالمنا بأنفسنا، ولذلك: تكون علاقة الآخرين معنا انعكاس لعلاقتنا مع أنفسنا)[٢]!!

ومن هنا فقد برزت الدعوة من بعض الاتجاهات إلى ضرورة اعتماد منهج رحيم متوازن، يشعر النفس بكرامتها وحبّ اللّه تعالى لها، من أجل أن تشعر بحبها لذاتها ويجعلها تتقبل أخطائها وتقبل على تعديل اعوجاجها، وعلى حدّ قول بعضهم: (من العبث أن نظن أن الإنسان قد خلق ليعيش تحت وطأة الإحساس بالذنب والمعاناة.. لكننا نحن من نعاقب أنفسنا من خلال التفكير السلبي..)[٣]، و(لقد وضع اللّه في كل عباده القدرة على التوصل إلى الانسجام وهمة طلب الكمال الإنساني، وينبغي علينا اللجوء إلى هذه الملكات.. وإن التفكير الإيجابي لهو الخطوة الأولى نحو التعرف على هذه القوة والهمة اللذين أنعم اللّه بهما علينا.. (و) نعني بالتفكير الإيجابي أن نؤمن باللّه وبالحب الذي يمنحه لكل مخلوقاته الحية ينبغي أن نعرف أن الحضور الإلهي السامي لم يكتب لنا الشقاء والدمار في هذه الحياة. دائما ما يعني التفكير الإيجابي امتلاك رؤية جديدة للأمور وتطبيق تغيير إيجابي على

(١) أي وللكمال الذاتي.

(٢) أسرار العقل الباطن،» اعشق مرضك»، د. فاليري سينيلنيكوف، ص (١٤٤-١٤٥).

(٣) العقل الباطن.. نبع الطاقة التي لا حدود لها، د.إرهارد. فريتاج، ص (٢٦٠- ٢٦٤).

شخصية المرء. الشخص الذي ينطلق من الانسجام والحب سوف ينخرط في الجانب المشرق من الحياة..)[١].

لكن الباحثين المهتمين بهذا المعنى والمدركين لهذه المفارقة، هم وإن كانوا على مستوى التنظير يدعون إلى ضرورة تصحيح العملية التربوية وتخليصها من مشاعر الذنب القاتلة وتأسيسها على أساس المحبة الإلهية، لكنهم على المستوى العملي فشلوا في تقديم صيغة عملية في هذا الاتجاه، فتجدهم في الوقت الذي ينقمون فيه على التعاليم الدينية التي أسّست لهذا الفشل وكرّست هذا العجز، إلا أنهم في الوقت نفسه يقفون عاجزين عملياً عن التقدم خطوة واحدة باتجاه تصحيح هذه المفارقة! يقول بعض الباحثين مشيراً إلى هذه الإشكالية: (تعلمنا كثير من التعاليم الدينية كيف نبني علاقة صحيحة مع الناس ومع العالم الخارجي، ولكنها لا تعلمنا إلا القليل عن كيفية تعالمنا مع أنفسنا. معظم التعاليم الدينية مبنية على الشعور بالذنب، والخوف والخطيئة والعقاب لما ارتكبناه من ذنوب وآثام، وهي تعلمنا أيضاً محبة اللّه خالق هذا الكون والأول في الوجود. لكن محبة اللّه تبدأ من حب الذات، التي هي جزء من الخالق، فاللّه موجود في كل روح..)[٢]، ويصوّر باحث آخر هذه المصيدة التي وقعت فيها الحضارة الغربية جرّاء فشلها المذكور بقوله: (الفكر المنطقي والمادي مهيمن كل الهيمنة على المجتمع الغربي، حتى إن التدين صار مرادفا للسلبية بالنسبة للعديد من الناس، فإن أثقل الأعباء التي ينوء بها كاهل الإنسانية – أقصد الشعور بالذنب– قد نبع من الموضع نفسه الذي يقصده الناس سعياً للراحة، فقد تم تحريف التعاليم الدينية على مدار الألفي عام الماضية، بحيث تنصّ تعاليم بعض الأديان أحياناً على أن يحيا المرء حياته بشكل ليس به أي إثراء وفي حالة خوف. أؤمن باللّه الذي هو الحب الخالص، الرحمة والصفح والغفران، والمنح والعطاء الذي بلا حدود. اللّه غير ساخط على عباده، فقد خلقنا بالحب. وفي الديانة المسيحية،

(١) العقل الباطن.. نبع الطاقة التي لا حدود لها، د.إرهارد. فريتاج، ص (٢٦٠– ٢٦٤).

(٢) أسرار العقل الباطن، ص (٨٦–٩١).

يقوم بعض الواعظين بتشجيع الناس على التواكل والشعور بالذنب والإحباط، وقد ذكر د. «فيناس بارسكوت كويمبي»، أشهر المعالجين النفسيين في القرن الماضي بأمريكا الشمالية، أن حوالي ستين بالمائة من مرضاه كانوا يعانون من مشاعر الذنب التي زرعها فيهم رجال الكنيسة)[1]!

---

(١) العقل الباطن، نبع الطاقة التي لا حدود لها، إرهارد ف. فريتاج. ص (٢٦٣-٢٦٤). المعروف أن المنهج المتبع في الكنيسة اليوم يختلف عن سابقه، فطالب الغفران إذا أراد التوبة فما عليه إلا أن يأتي الكاهن أو الأب الروحي ليعترف بخطاياه وهو بدوره يضع الصليب على رأسه ويخبره بأنها قد نقلت وأن المسيح تحملها عنه، ثم يستمع لإرشادات الأب الروحي وموعظته التي تتسم بالسماحة والعطف والتفهم لضعف هذا الطالب وتشجيعه على تجاوز هذه الأخطاء وتصحيحها، فينصرف وقد تخفف من ثقل الذنوب ومشاعر الذنب.. ونحن إذ نذكر هذا فليس غرضنا مناقشة حقّانيته من بطلانه، بل الغرض التعرف على مواطن النقد فيه كمنهج إصلاحي. وجلية الأمر، أن النظر إلى هذا المنهج (في حدّ ذاته) قد يقضي بالحكم له من جهة والحكم عليه من جهات. فقد يقال: أن من شأن (نفس هذا الأسلوب) أن يشجع الإنسان على مغالبة الضعف ويساند موقفه، ويعطيه الثقة في نفسه وينمي بذرة الخير في وجدانه، ويخفف من مشاعر الازدواجية في شخصيته، ويجعله أقرب للتوحّد مع ذاته، وتفهم نوازعه والتغلب عليها، لكن كل ذلك لا يعني الانتقاص من قدر العقوبة فضلاً عن إلغاء دورها في التربية والضبط السلوكي، فمواجهة الأهواء الجامحة والشهوات العارمة والمغريات المختلفة ومقاومة ضغط النوازع الإنسانية لا يمكن أن يتم بالموعظة وحدها، وتلقي النفس بأساليب الرفق وتربيتها على الثقة وتألفها بالحب فحسب، فالنفوس ليست على شاكلة واحدة، بل النفس الإنسانية الواحدة لا تلزم وضعاً واحداً، ولهي أبعد غوراً وأشدّ منزعاً من أن يكون ضبطها من طريق الرفق والسماحة والحب فحسب، وإن كان كل هذا مهماً وجيداً. إلى ذلك فإن التخلص إلى التوبة من طريق هذا الاعتراف الشكلي لقاء الحصول الفوري على صكٍّ بالغفران وتحمل التبعات وآصار الجرائم، من شأنه أن يغري الإنسان بفعل ما يشاء تحت ضغط أهواء النفس وخدعها، ويُفرغ الاعتراف بل والتوبة من نواتجها وفوائدها الإصلاحية. إننا لو شطبنا على العقوبة وألغينا دورها فأي معنى للإحساس بالذنب والتفكير في الإصلاح؟ ومن يضمن أن النفس تحت شتى المبررات والذرائع لا تسوغ لذاتها الحيدة وتبرير المخالفة؟ إن وسائل الضبط الأدبية تعجز عن إحكام السيطرة على الغزائز الجامحة والوقوف أمام طوفان الدوافع العارمة وطغيان الشهوات الهائجة ما لم تعزز بالعقوبة المؤثرة ووسائل الردع البالغة. وقد تقدم منّا هذا المعنى في نظرة الإسلام لعمق الصراع الإنساني الداخلي، غير أنه لم يرتضِ أن تستأثر العقوبة بقيادة العملية الإصلاحية أو يتخذها سبيلاً لتربية النفس وتقويم الذات.

وأتذكر في هذا السياق كلاماً جرى لي مع أحد الأخوة المهتمين بالشأن الديني يجري هذا المجرى، حيث ذكرت له في عرض حديثي أن رجلاً دخل على الإمام أبي عبد اللّه الصادق عليه السلام فذكر له أنه ربما دخل بيت الخلاء فسمع الجواري في بيت أحد جيرانه يغنين، فيطيل المكث، متسائلاً إن كان في ذلك بأس، خصوصاً وأنه ليس شيئاً يأتيه ويتعمده؟ فقال له الإمام عليه السلام، فيما معناه: أما لو جاءك الموت وأنت على هذه الحالة لجاءك على أمر عظيم، قم فاغتسل واستغفر اللّه وصلّ ما بدا لك.. فلما ذكرت له هذا المعنى أبدى استنكاره له وأعرض عنه ولم يعجبه! وأحسب أنه عدّه مِن وضع الوضّاع واختلاق الوعاظ ممن يتلقفون الأحاديث تلقفاً ويحشونها حشواً..! والسبب في كل ذلك أنه لم ير أن هذا المعنى مما يلتقي مع سماحة الإسلام وسعته، ولا ينسجم مع نظرته العالية وسموّ نهجه في الإصلاح والتربية =

وهكذا يتبين لنا طبيعة الأزمة التي تعيشها هذه الاتجاهات في إنتاج صيغة تربوية سليمة ومنهج متوازن من شأنه أن يخلصهم من هذه التناقض، لما كانت الوسائل الدينية التي يلجئوا فراراً من جحيم الشعور بالذنب ويقصدونها طلباً للراحة من عذابات الضمير، لم تجد طريقاً لتخليصهم إلا بغمسهم في مشاعر الذنب مرة أخرى وملئ قلوبهم بالخوف من عواقبه، الأمر الذي دفعهم لكره الذات والتنكر لمباهج الحياة ونبذ كل ما يتصل بلذاتها كنوع من الإصلاح لأنفسهم والعلاج مما وقعوا فيه، فأصبحت هي بنفسها جحيماً لا يطاق، وصار طالب العلاج منها (كالمستجير من الرمضاء بالنار!).

ريادة المنهج الإسلامي في بعديه (النفسي والعقلي)

ومما تقدّم ندرك عظمة المنهج الديني وغنى التراث الإسلامي بشكل عام، ومنهج أهل البيت عليهم السلام بشكل خاص، وريادة مسلكه في التربية السلوكية التي يعتمد فيه الرفق وسيلة والحب غاية، ويقوم على التوفيق بينهما بشكل متوازن وطريقة فذّة..!

ويقوم هذا المنهج على إعطاء الاعتبار الأول للنفس وكرامتها والتأكيد على محوريتها في العملية التربوية، والنظر إلى الغاية والوسيلة من خلالها.. ومبدأ ذلك وسبيله لا يتم إلا من طريق التعرّف إلى اللّه تعالى واستشعار كرامة النفس من خلال شعورها بالانتساب إليه تعالى. وهذا المعنى يمكن استفادته من

= التي تستوعب الناس كل الناس، ولا تسوقهم هذا المساق الخشن وتحصر فهمهم للإسلام ضمن هذا الإطار الضيق!. وعلة هؤلاء أنهم غفلوا عن أن الإسلام لا يربي أتباعه من خلال الغايات القريبة، وليس هدفه تقويم السلوك الظاهري فحسب أو الوقوف على سطحية المعرفة باللّه تعالى من طريق الربوبية والآثار الظاهرة دون أن يوصلهم من طريق الباطن والتجربة الشخصية الذاتية التي يستشعرون فيها معية حضوره، ويعرفهم من خلالها أن لأفعالهم السيئة منها والحسنة كيفيات نفسية مؤثرة في انفتاح القلب على هذه المعرفة القريبة والتقاءهم بأفقها، وهو يسعى لرفعهم لمستوى التحسس لآثار أعمالهم وملكوت أفعالهم. هذه هي الفكرة في عمق مأخذها وأصالة مرتكزها، ولا يضير هذا المعنى من لا يعجبه هذا الفهم ويضيق به ذرعاً، فالآثار في مجملها شاهدة على هذا التصور مؤيدة لهذه الرؤية، وقد عملنا في هذه الدراسة لإبراز معالم المدرسة التربوية الإسلامية في هذا الاتجاه الذي يعمل على تأصيل منهج متوازن في إقرار أهدافه التربوية العالية التي تقود للانفتاح على هذا الأفق من المعرفة.

جملة من النصوص الدينية أيضاً، فمن ذلك ما جاء في قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَكُونُوا۟ كَٱلَّذِينَ نَسُوا۟ ٱللَّهَ فَأَنسَىٰهُمْ أَنفُسَهُمْ ۚ أُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَـٰسِقُونَ ﴾[1] حيث عدّت الآية الكريمة أصدق مصاديق نسيان اللّه تعالى الخروج عن زي طاعته، والانحراف عن جادّة شرعته، والحيدة عن اتباع منهجه، والفسوق عن أمره ونهيه. وكما جاء في مناجاة التائبين من قوله عليه السلام: (إلهي أَلْبَسَتْنِي الْخَطايا ثَوْبَ مَذَلَّتِي، وَجَلَّلَنِي التَّباعُدُ مِنْكَ لِباسَ مَسْكَنَتِي، وَأَماتَ قَلْبِي عَظِيمُ جِنايَتِي، فَأَحْيِهِ بِتَوْبَةٍ مِنْكَ يا أَمَلِي وَبُغْيَتِي..)، وأصرح من ذلك ما جاء في المناجاة الشعبانية: (اِلـهي لَمْ يَكُنْ لي حَوْلٌ فَانْتَقِلَ بِهِ عَنْ مَعْصِيَتِكَ إلاّ في وَقْت اَيْقَظْتَني لِمحَبَّتِكَ)، ومنه يظهر أن للدين، وفق هذا المعنى من الربط، طريقة خاصة في إحياء النفس وتربيتها وتقويم سلوكها وتهذيبها سبق بها كل المناهج الإنسانية وفاق بها التصورات الوضعية. ومن هذا المعنى أيضاً ما جاء في مناجاة المحبين: (اِلـهي مَنْ ذَا الَّذي ذاقَ حَلاوَةَ مَحَبَّتِكَ فَرامَ مِنْكَ بَدَلاً، وَمَنْ ذَا الَّذي اَنـسَ بِقُرْبِكَ فَابْتَغى عَنْكَ حِوَلاً، اِلـهي فَاجْعَلْنا مِمَّنِ اصْطَفَيْتَهُ لِقُرْبِكَ وَوِلايَتِكَ، وَاَخْلَصْتَهُ لِوُدِّكَ وَمَحَبَّتِكَ، وَشَوَّقْتَهُ اِلى لِقائِكَ، وَرَضَّيْتَهُ بِقَضائِكَ، وَمَنَحْتَهُ بِالنَّظَرِ اِلى وَجْهِكَ، وَحَبَوْتَهُ بِرِضاكَ، وَاَعَذْتَهُ مِنْ هَجْرِكَ وَقِلاكَ، وَبَوَّأْتَهُ مَقْعَدَ الصِّدْقِ في جِوارِكَ، وَخَصَصْتَهُ بِمَعْرِفَتِكَ، وَاَهَّلْتَهُ لِعِبادَتِكَ، وَهَيَّمْتَ قَلْبَهُ لِاِرادَتِكَ، وَاجْتَبَيْتَهُ لِمُشاهَدَتِكَ، وَاَخْلَيْتَ وَجْهَهُ لَكَ، وَفَرَّغْتَ فُؤادَهُ لِحُبِّكَ، وَرَغَّبْتَهُ فيـما عِنْدَكَ، وَاَلْهَمْتَهُ ذِكْرَكَ، وَاَوْزَعْتَهُ شُكْرَكَ، وَشَغَلْتَهُ بِطاعَتِكَ، وَصَيَّرْتَهُ مِنْ صالِحي بَرِيَّتِكَ، وَاخْتَرْتَهُ لِمُناجاتِكَ، وَقَطَعْتَ عَنْهُ كُلَّ شَيْء يَقْطَعُهُ عَنْكَ..)[2]، إلى نصوص عديدة أخرى استطاعت أن تدمج بين الحب في معنييه الخاص والعام بطريقة فنية عالية الأداء ترتقي بخطابها عن مستوى السَوْق المباشر والتهديد الفظ والزجر الخشن، أو تسفّ إلى منحدر الخطاب العقابي الغليظ والمستوى الوعظي الهابط واللغة الخشبية الجامدة، بل ترتقي بالنفس إلى أفق عال من استشعار الكرامة الإلهية والرحمة الربانية

(١) الحشر، آية ١٩.

(٢) الصحيفة السجادية، مناجاة المحبين.

من جهة انتسابها إلى اللّه تعالى جاعلة هذا المعنى هو الأصل الذي تنطلق فيه المعالجة التربوية. وقد تقدم منّا فيما مضى من هذا الكتاب التأكيد على جملة من القضايا التي حفلت بها هذه الأدعية مما يتصل بهذا المعنى، وسنتناول فيما يأتي قراءة شاملة لـ (دعاء كميل) تبين تلازم هذين البعدين في الدعاء بشكل لافتٍ وعجيب.

ونحن عندما نضع مسلك الحب بوصفه (مسلكاً إسلامياً) للمقارنة مع ما تطرحه الاتجاهات التربوية الحديثة فلا بدّ من التمييز بين بعدين في هذا المسلك وعدم الخلط بينهما وهما: بُعد الوسيلة وبُعد الغاية. فبينما يتحدّث الاتجاه التربوي الحديث عن الحب بوصفه منهجاً في التقويم السلوكي، يطرحه الاتجاه الإسلامي بنحو أدق وينظر إليه في بعدين متوازيين وهما:

البعد النفسي: ونعني به الحب بالمعنى العام والذي يساوق في معناه الرفق والسماحة واللين في التعامل مع الآخر، وهو ينطلق في ذلك من حقيقة أن تقويم سلوك الفرد أو الأفراد لا يتأتّى بالتعاطي المباشر مع أخطائهم أو جبههم بعيوبهم. وكذا الحال في التعامل مع الذات، فتغيير الذات يبدأ من تقبلها على ما فيها من العيوب والنقائص، وخطابها بلغة رقيقة قوامها التفهّم لدوافعها وقبول أخطائها على أنها أخطاء لا تعبر عن سلامتها الداخلية أو رداءتها، ولا بصواب مسلكها الذاتي أو اعوجاجه. وبالجملة فهي تقوم على فصل السلوك عن الذات، والعمل على تقبل الذات تمهيداً لعلاجها. تقول بعض الباحثات في هذا الشأن: (إذا كنت مثل معظم الناس، فإنك تتحدى نفسك معتقداً أن هذا هو السبيل الوحيد الذي سيجعلك تتغير، ولكن في الواقع، تستطيع أن تتغير فقط عندما تقبل نفسك وتحبها حقاً)[1].

والملحظ الإسلامي في هذا الجانب يبدو في اعتماده منهج الرفق في التربية، والسماحة في الدعوة العامة والتربية الخاصة بقوله تعالى: ﴿ ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ

(١) الحب من دون حدود، مارسي شيموف مع كارول كلاين، ص ١٧٤.

بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِۖ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ﴾[١]، وكطريقة للتعاطي مع الآخر المختلف على نحو ما جاء في قوله تعالى أيضاً: ﴿ وَلَا تَسْتَوِى ٱلْحَسَنَةُ وَلَا ٱلسَّيِّئَةُۚ ٱدْفَعْ بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ فَإِذَا ٱلَّذِى بَيْنَكَ وَبَيْنَهُۥ عَدَٰوَةٌ كَأَنَّهُۥ وَلِىٌّ حَمِيمٌ ﴾[٢]، وفي التأكيد عليه كمنهج في المعاملة وسمة عامة تطبع النهج الإسلامي في نظمه وآدابه، فالرفق (ما كان في شَيءٍ إلا زَانَهُ، ولا نُزِعَ مِن شيءٍ إلا شَانَه)[٣]. وهذه الوصايا وإن كانت تمثل أحكاماً عامة في الدعوة والتعامل، إلا أنها تنطلق من جهة الخصوصية النفسية والزاوية الفردية. ويساعد على هذا المعنى ما حفلت به التجربة الإسلامية في الدعوة إلى اللّه تعالى والوصايا المؤكدة على اعتماد منهج الرفق والسماحة في التعاطي مع الشأن الإصلاحي من خلال الوصايا المتعددة وما خلفته السيرة الإسلامية من تراث عملي ودعوة ضمنية لتأصيل هذا المسلك في التربية والتعامل. فمن كلام للإمام أمير المؤمنين عليه السلام: (وَإِنَّمَا يَنْبَغِي لِاهْلِ الْعِصْمَةِ وَالْمَصْنُوعِ إِلَيْهِمْ فِي السَّلاَمَةِ أَنْ يَرْحَمُوا أَهْلَ الذُّنُوبِ وَالْمَعْصِيَةِ، وَيَكُونَ الشُّكْرُ هُوَ الْغَالِبَ عَلَيْهِمْ وَالْحَاجِزَ لَهُمْ عَنْهُمْ..)[٤]، ومن ذلك أيضاً ما جاء عن مولانا الإمام أبي عبد اللّه الصادق عليه السلام في وصيته المتقدمة لبعض شيعته: (يَا ابْنَ جُنْدَبٍ لَا تَقُلْ فِي الْمُذْنِبِينَ مِنْ أَهْلِ دَعْوَتِكُمْ إِلَّا خَيْراً وَاسْتَكِينُوا إِلَى اللَّهِ فِي تَوْفِيقِهِمْ وَسَلُوا التَّوْبَةَ لَهُمْ)[٥]، وجاء عنه عليه السلام أيضاً: (إن الْإِيمَانَ عَشْرُ دَرَجَاتٍ: بِمَنْزِلَةِ السُّلَّم يُصْعَدُ مِنْهُ مِرْقَاةً بَعْدَ مِرْقَاةٍ، فَلَا يَقُولَنَّ صَاحِبُ الِاثْنَيْنِ لِصَاحِبِ الْوَاحِدِ لَسْتَ عَلَى شَيْءٍ حَتَّى يَنْتَهِيَ إِلَى الْعَاشِرِ. فَلَا تُسْقِطْ مَنْ هُوَ دُونَكَ فَيُسْقِطَكَ مَنْ هُوَ فَوْقَكَ، وَإِذَا رَأَيْتَ مَنْ هُوَ أَسْفَلُ مِنْكَ بِدَرَجَةٍ فَارْفَعْهُ إِلَيْكَ بِرِفْقٍ، وَلَا تَحْمِلَنَّ عَلَيْهِ مَا لَا يُطِيقُ فَتَكْسِرَهُ، فَإِنَّ مَنْ كَسَرَ

---

(١) سورة النحل، آية: ١٢٥.

(٢) سورة فصلت، آية: ٣٤.

(٣) عنه صلى الله عليه وآله وسلم، ميزان الحكمة، باب: الرفق، الفصل (١٥٢٨).

(٤) نهج البلاغة، باب الخطب (١٤٠).

(٥) بحار الأنوار، ج ٧٥، ص ٢٨٠ (باب: ٢٤، ما روي عن الصادق عليه السلام من وصاياه لأصحابه).

مُؤْمِناً فَعَلَيْهِ جَبْرُه)[١]، وتقدم منّا (مراراً) التأكيد على أن (الرفق) هو أحد أهم مميزات منهجهم عليهم السلام في رعاية الأمة وإصلاحها، فشأنهم (الحَقُ والصّدقُ والرّفق)[٢] وهم الملهمون المعلمون المؤدبون بأدب اللّه تعالى والجديرون بعد ذلك بتأديب الخلق وتربيتهم.. واستقصاء الشواهد في هذا المعنى يخرجنا عن موضوع الكتاب.

البعد العقلي: ونريد به الحب بالمعنى الخاص، ومقاربة المسألة الإنسانية في الصراع بين (العقل والشهوة) من زاوية الحب الإلهي، باعتبار أن تربية الفرد على أساس المعرفة الإلهية والتذكير بقربه تعالى ومحبته، وحنانه ورحمته، وجوده وكرمه والتعرّف إلى أسمائه الحسنى وصفاته العليا، كفيل بتحقيق أشواق الروح وإرواء ظمئها وإشباع حاجاتها وقلع منابت المعصية من النفس، والحدّ من ضراوتها وتسكين شهواتها وكبح طغيانها ولجم تطلعاتها.. وبالتالي إنجاح هذا الصراع من خلال استثمار بذرة الخير فيها وتنمية الدوافع الروحية الأصيلة في فطرتها وإيقاد شعلة الحب الإلهي داخلها، وعلى حدّ تعبير السيد العلامة: (تربية الإنسان وصفاً وعلماً باستعمال علوم ومعارف لا يبقى معها موضوع الرذائل، وبعبارة أخرى إزالة الأوصاف الرذيلة بالرفع لا بالدفع)[٣].

ومن الشواهد على تحمّل المنهج الإسلامي لهذا الاتجاه ونزوعه نحو هذا المسلك ما ورد في الرواية عن الإمام أبي عبد اللّه الصادق عليه السلام: (إِنَّ قَوْماً عَبَدُوا اللّهَ رَغْبَةً فَتِلْكَ عِبَادَةُ التُّجَّارِ، وَإِنَّ قَوْماً عَبَدُوا اللّهَ رَهْبَةً فَتِلْكَ عِبَادَةُ الْعَبِيدِ، وَإِنَّ قَوْماً عَبَدُوا اللّهَ شُكْراً فَتِلْكَ عِبَادَةُ الْأَحْرَارِ) وفي رواية أخرى:

---

(١) ميزان الحكمة، الريشهري، الإيمان، درجات الإيمان، الفصل (٢٧٢).

(٢) مفاتيح الجنان، الشيخ عباس القمي.

(٣) الميزان في تفسير القرآن، العلامة الطباطبائي، ج١، ص٣٥٨ المقصود بالرفع هنا هو إزالة أصل موجبات الانحراف والمعصية، بينما المقصود من الدفع إبقاء المقتضي أو الموجب للمعصية ودفعها بعامل خارجي. والعقوبة تمثل علاجاً للمعصية بالدفع، بمعنى أن الإنسان تبقى فيه أرضية الميل إلى المعصية لكنه مدفوع عنها بالخوف من العقوبة، أما عندما يستشعر المحبة والحضور الإلهي فإن نفس الميل منتفٍ في حقه لتعلقه بما عند اللّه تعالى واستشعاره الغنى والكفاية به تعالى.

(ولَكنّي أعبُدُه حُبّاً لَهُ عَزّ وَجَلّ، فَتِلكَ عِبَادةُ الكِرام، وَهُو الأمْنُ لقَولِهِ عَزّ وَجَلّ: ﴿وَهُم مِّن فَزَعٍ يَوْمَئِذٍ ءَامِنُونَ﴾.. فَمنْ أحَبّ اللّهَ عَزّ وَجَلّ، أحبّه اللّهُ، وَمنْ أحَبّهُ اللّهُ كَانَ مِنَ الآمِنينَ)[١]. ومن غير المعقول أن الشارع يعطي هذا الفارق المهم في العلاقة مع اللّه تعالى ثم هو يؤسس منهجه في التربية على غير أساس الحب الذي يرتضيه ويريده، ما دامت التوبة (كما قدمنا) تمثل منهجاً إصلاحياً متكاملاً ومتصلاً لا يقف عند حدود المعالجة الوقتية وتصحيح الانحراف.

وفي هذا السياق، يؤكد المنهج الإسلامي على دور المحبة الإلهية في صياغة الشخصية الإيمانية من جهة ما يولّده الإيمان بحاكمية اللّه تعالى المطلقة وفاعليته المهيمنة وسلطانه الممتد على جزئيات الكون وذراته من المعرفة الأصيلة والإيمان الراسخ والتعلّق الخالص به تعالى وحده. وفي هذا الصدد يقول السيد العلامة: (إن العبد إذا أخذ إيمانه في الاشتداد والازدياد انجذبت نفسه إلى التفكير في ناحية ربّه، واستحضار أسمائه الحسنى، وصفاته الجميلة المنزهة عن النقص والشين ولا تزال تزيد نفسه انجذابا، وتترقى مراقبة حتى صار يعبد اللّه كأنه يراه وأن ربه يراه، ويتجلى له في مجالي الجذب والمراقبة والحب فيأخذ الحب في الاشتداد لإن الإنسان مفطور على حب الجميل، وقد قال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِ﴾[٢]، وصار يتبع الرسول في جميع حركاته

---

(١) التقوى في القرآن الكريم، السيد كمال الحيدري، ص (١٤٦- ١٤٧). بل إن ما يستشفّ من بعض الروايات اتجاهها لرفع همة الإنسان لاستشراف هذا المستوى من العبادة دون سواها، كما جاء في المصدر نفسه عن الإمام أبي الحسن زين العابدين عليه السلام: (إنّي أكرَهُ أن أعبُدَ اللّهَ لا غَرَضَ لي إلّا ثَوابَهُ، فَأَكونَ كَالعَبدِ الطَّمِعِ المُطيعِ، إن طَمِعَ عَمِلَ وإلّا لَم يَعمَل. وأكرَهُ أن أعبُدَهُ (لا غَرَضَ لي) إلّا لِخَوفِ عِقابِهِ، فَأَكونَ كَالعَبدِ السَّوءِ إن لَم يَخَف لَم يَعمَل. قيلَ لَهُ: فَلِمَ تَعبُدُهُ؟ قالَ: لِما هُوَ أهلُهُ بِأَياديهِ عَلَيَّ وإنعامِهِ).

(٢) وكم هو جميل هذا الربط والاستشهاد به وملاحظة أن الآية تربط بين الإيمان باللّه تعالى وبين حبه، فكلما ازداد العبد إيماناً باللّه تعالى وظهرت آياته له في كل شيء وتجلت صفاته وأسمائه في كل ناحية، كلما أقبل بقلبه عليه وأحبه وعشقه فلا يرى محبوباً إلا هو، ولا يرى جمالاً إلا ونسبه إلى جماله تعالى.. وما أحسن قول ابن الفارض في غزله التصوفي:

فقتَ أهلَ الجمالِ حسناً وحسنى ... فبِهِمْ فاقةٌ إلى مَعناكا
يحشرُ العاشقونَ تحتَ لوائي ... وجميعُ المِلاحِ تحتَ لِواكا

=

وسكناته لأن حب الشيء يوجب حب آثاره، والرسول من آثاره وآياته كما أن العالم أيضاً من آثاره وآياته تعالى، ولا يزال يشتدّ هذا الحب ثم يشتدّ حتى ينقطع إليه من كل شيء، ولا يحب إلا ربه، ولا يخضع قلبه إلا لوجهه فإن هذا العبد لا يعثر بشيء، ولا يقف على شيء وعنده شيء من الجمال والحسن إلا وجد أن ما عنده انموذج يحكي ما عنده من كمال لا ينفد وجمال لا يتناهى وحسن لا يحد، فله الحسن والجمال والكمال والبهاء، وكل ما كان لغيره فهو له، لأن كل ما سواه آية له ليس له إلا ذلك... وبالجملة فينقطع حبه عن كل شيء إلا إلى ربه، فلا يحب شيئاً إلا للّه سبحانه وفي اللّه سبحانه.. وكذلك الأمر من جهة العمل فإنه إذا كان لا يحب إلا للّه فلا يريد شيئاً إلا للّه وابتغاء وجهه الكريم، ولا يطلب ولا يقصد ولا يرجو ولا يخاف، ولا يختار، ولا يترك، ولا ييأس ولا يستوحش، ولا يرضى، ولا يسخط إلا للّه وفي اللّه فتختلف أغراضه مع ما للناس من الأغراض وتتبدل غاية أفعاله فإنه قد كان إلى هذا الحين يختار الفعل ويقصد الكمال لأنه فضيلة إنسانية، ويحذر الفعل أو الخلق لأنه رذيلة إنسانية. وأما الآن فيريد وجه ربه، ولا همّ له في فضيلة ولا رذيلة، ولا شغل له بثناء جميل، وذكر محمود، ولا التفات له إلى دنيا أو آخرة أو جنة أو نار، وإنما همه ربه، وزاده ذلّ عبوديته، ودليله حبه..)[١]. ومن شواهد أصالة هذا المنهج في التربية ما جاء في مناجاة المحبين: (يا مُنى قُلُوبِ الْمُشْتاقينَ، وَيا غايَةَ آمالِ الْمُحِبّينَ، اَسْاَلُكَ حُبَّكَ وَحُبَّ مَنْ يُحِبُّكَ وَحُبَّ كُلِّ عَمَلٍ يُوصِلُني اِلى قُرْبِكَ، وَاَنْ تَجْعَلَكَ اَحَبَّ اِلَيَّ مِمّا سِواكَ، وَاَنْ تَجْعَلَ حُبّي اِيّاكَ قائِداً اِلى رِضْوانِكَ، وَشَوْقي اِلَيْكَ ذائِداً عَنْ عِصْيانِكَ، وَامْنُنْ بِالنَّظَرِ اِلَيْكَ عَلَيَّ، وَانْظُرْ بِعَيْنِ الْوُدِّ وَالْعَطْفِ اِلَيّ، وَلا تَصْرِفْ عَنّي وَجْهَكَ، وَاجْعَلْني مِنْ اَهْلِ الْاِسْعادِ وَالْحَظْوَةِ عِنْدَكَ، يا مُجيبُ يا اَرْحَمَ الرّاحِمين)[٢].

= فعدّ نفسه سيد العاشقين وإمام المحبين لأعظم معشوق يتصاغر حسن كل جميل أمام حسنه بهائه ونور بهجته..!

(١) تفسير الميزان، العلامة الطباطبائي، ج١، ص ٣٧٤

(٢) الصحيفة السجادية، مناجاة المحبين.

وهذا المنحى من التربية يعوّل على النزعة الأصيلة في النفس الإنسانية من الانجذابِ الفطري إلى الجمال وحب الكمال والتوق إلى التكامل[١] الذي هو في حقيقته الباطنية انجذاب إلى الحق تعالى الذي هو مظهر الجمال الكامل والكمال المطلق[٢]، وقد رأينا كيف أن هذا الاتجاه يسهم في تعميق المعالجة

(١) هناك نزاع بين أصحاب مدرسة التحليل النفسي، في تفسير النازع أو الدافع الإنساني الأكبر الذي يولد أحلامه ويأثر في أخلاقه واندفاعاته في شتى المجالات، فعالم النفس فرويد يرى أن أهم نوازع العقل الباطن التي تحدث لنا الخواطر والأحلام والأمراض النفسية وتؤثر على الأخلاق والاتجاهات الشخصية هي الغريزة الجنسية، فيما يرى (كارل غوستاف يونج) أن الغريزة الأصيلة في الإنسان التي تنبعث عنها اتجاهاته وخواطره وأحلامه هي غريزة الرقي المتسامية، فيما يرى (أدلر) أن الرغبة في القوة والاستعلاء والتوسع هي الأصل أو هي الطاقة التي تتكون منها أخلاقنا وخواطرنا وأحلامنا! ويرى بعض الباحثين (أن الهم الأكبر للنفس البشرية هو ارتقاؤها وتطورها من حسن إلى أحسن ومحاولتها الصعود ولو كان في ذلك فناؤها. فالإنسان حيوان شريف بالطبع طموح إلى العلا دائب السعي في الرقي وليس تطوره في الماضى هو الدليل الوحيد على ذلك، إذ هو في عقله وجنونه كما في أحلامه وفي خواطره دائم الطموح إلى العلا والرقي.... وقديماً بحث الناس عن السعادة، ولكننا الآن نتفق على أنها هي الشعور بالرقي. سواء أكان هذا الرقي بزيادة الصحة أو المال أو الجاه أو العلم، فما دمنا نزداد رقياً فنحن سعداء.. وإذا بدأنا نشعر بأننا قد وقفنا عن الارتقاء فذلك هو الشعور بالشقاء) أنظر: العقل الباطن، سلامة موسى، ص (٥-٧). وسيأتينا قريباً أن للدين رأياً مغاير لهذه الآراء، وهو يرى أن الدافع الإنساني الأساسي هو ما أطلق عليه (الفطرة). وأن البحث عن السعادة والوصول لها، إنما هو في الأصل بحث عن الكمال وحب للتكامل، وأن هذا الكمال ليس له إلا جهة واحدة وهو اللّه تعالى.

(٢) وهذا المعنى من الحب يمثل استعداداً غريزياً وميلًا فطرياً يولد مع الإنسان ويعيش معه، ويشكل هاجساً للحركة التكاملية التي لا تقف، وتظهر بمظهر الدأب المتواصل والسير المتصاعد في مدارج الكمال وتحقيق السعادة، فتارة يلتمسها في المال وجمعه، وأخرى يبحث عنه في طريق الشهرة والنجومية، وثالثة يتصوره في إشباع الغرائز الجسدية والحاجات الحيوانية والمتع القريبة والنزوات المتقلبة، ورابعة في إشباع نهمها إلى العلم وتحصيل المعرفة والاستزادة منهما..! وهي في مختلف هذه الحالات تعبير عن سرٍ مستودع في كينونة كل إنسان هو ما عبّر عنه الدين بـ(الفطرة)، فقد ذهب بعض العارفين إلى أن الفطرة التي أشارت إليها النصوص الإسلامية وأكّد عليها القرآن الكريم بقوله: (فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا..) الروم، آية ٣٠ هو نفس هذه الحركة الدائبة المتواصلة باتجاه الكمال، التي هي تعبير عن الانجذاب إلى اللّه تعالى ولذلك فهي لا تهدأ إلا بالوصول إلى مطلق الكمال والكمال المطلق والاطمئنان بالوصول إليه والأنس بقربه تعالى! وعليه فالمقصود (من (فطرة اللّه) التي فطر الناس عليها هو الحال والكيفية التي خلق الناس وهم متّصفون بها والتي تُعد من لوازم وجودهم.. (وهي) وإن فسرت في هذا الحديث وغيره من الأحاديث بالتوحيد، إلاّ أن هذا من هو من قبيل بيان المصداق، أو التفسير بأشرف أجزاء الشيء..) ويريد بذلك أن هذا الميل إلى التكامل والكمال المطلق كما يعطي التوحيد ويشير إليه، فهو يعطي المعاد ويدل عليه أيضاً، وقد أقام السيد الإمام في كتابة المذكور الدليل على التوحيد والمعاد من خلال (الفطرة). وقد بيّن (قدس سره) كيف أن المفسرين ذهبوا مذاهب شتى في تفسير معنى كون الدين أو التوحيد من الفطرة، وبيّن أن =

التربوية وتصحيح الانحراف والتقويم الذاتي.

ومبرر الربط بين الاتجاهين والبعدين السابقين يقوم، بحسب ما يعطيه التأمل الدقيق على ارتباط (التحلية بالتخلية) و(الحب الإلهي بالحب الذاتي) والدعوة إلى اللّه تعالى (بتألّف النفس من طريق الخطاب السمح الهادئ) وتطهير الذات من خلال حبها وعدم رفض أي من مكوناتها، والنظر إلى الوسيلة من خلال

= مذهبه في ذلك يخالف كل المذاهب التفسيرية، فهو، والحق يقال، من النظريات المبتكرة وإن استفاد بعض أولوياتها من بعض اللّمع التي جاءت في كتب بعض أساتذته، فقال: (إن من الأمور الفطرية التي جبلت عليها سلسة البشر بأكملها، بحيث لن تجد فرداً واحداً في المجموعة البشرية يخالفها، وأن العادات والأخلاق والمذاهب والمسالك وغيرها لا يمكن أن تبدلها ولا أن تحدث فيها خللاً، إنها (الفطرة التي تعشق الكمال). فأنت إن تجولت في جميع الأدوار التي مرّ بها الإنسان، واستنطقت كل فرد من الأفراد، وكل طائفة من الطوائف، وكل ملّة من الملل، تجد هذا العشق والحب قد جبل في طينته، فتجد قلبه متوجهاً نحو الكمال... وكل العناء والجهود المضنية التي يبذلها كل فرد في مجال عمله وتخصصه، إنما هو نابع من حب الكمال، على الرغم من وجود منتهى الخلاف بين الناس فيما يرونه من الكمال؟ وأين يوجد الحبيب ويشاهد المعشوق؟ فكل يجد معشوقه في شيء، ظاناً أن ذلك هو الكمال وكعبة الآمال.. فجميعهم يسعون نحو الكمال. فإذا ما تصوروه في شيء موجود أو موهوم تعلقوا به وعشقوه. ولكن لابد أن نعرف أنه على الرغم من هذا الذي قيل، فإن حب هؤلاء وعشقهم ليس في الحقيقة لهذا الذي ظنوه بأنه معشوقهم، وإن ما توهموه وتخيلوه يبحثون عنه ليس هو كعبة آمالهم. إذ لو أن كل واحد منهم رجع إلى فطرته لوجد أن قلبه في الوقت التي يظهر العشق لشيء مّا فإنه يتحول عن هذا المعشوق إلى غيره إذا وجد الثاني أكمل من الأول، ثم إذا عثر على أكمل من الثاني، ترك الثاني وانتقل بحبه إلى الأكمل منه، بل أن نيران عشقه لتزداد اشتعالاً حتى لا يعود قلبه يلقي برحاله في درجة من الدرجات ولا يرضى بأي حد من الحدود.

....

إذاً فنور الفطرة قد هدانا إلى أن نعرف أن قلوب جميع أبناء البشر.. (تتوجه) بالفطرة إلى الكمال الذي لا نقص فيه، فيعشقون الكمال الذي لا عيب فيه ولا كمال بعده، والعلم الذي لا جهل فيه، والقدرة التي لا تعجز عن شيء، والحياة التي لا موت فيها، أي أن ذلك (الكمال المطلق) هو معشوق الجميع.. فهل هنا في جميع سلسلة الكائنات، أو في عالم التصور والخيال. وفي كل التجويزات العقلية والاعتبارية، كائن مطلق الكمال ومطلق الجمال، سوى اللّه تقدست أسماؤه..) الأربعون حديثاً، السيد الإمام روح اللّه الموسوي الخميني (قدس سره)، الحديث ١١، ص ١٧٩ ولذلك فهو (قدس سره) يوجه الدعوة لتلبية هذا النداء الداخلي نحو الحق تعالى والحنين إليه، فهو الذي يملأ فراغ قلوبهم ويروي ظمأ أرواحهم ويريح تعب أنفسهم ويحررهم من أسر شهواتهم وضغوط حاجاتهم ويخلصهم من وساوس صدورهم وأوهام أنفسهم بدل أن تروح وتغدو تلتمس طموحها في التصورات المغلوطة والتخبطات الموهومة، فيقول: (فيا أيها الهائمون في وادي الحسرات والضائعون في صحاري الضلالات... تيقظ من نوم الغفلة واستبشر فرحاً بأن لك محبوباً لا يزول، ومعشوقاً لا نقص فيه، ومطلوباً من دون عيب... إذن يستوجب عشقك الحقيقي معشوقاً حقيقاً، ولا يمكن أن يكون شيئاً متوهماً متخيلاً، إذ أن كل موهوم ناقص، والفطرة إنما تتوجه إلى الكمال..).

الغاية؛ فما دامت الغاية هي الوصول إلى اللّه تعالى وحبّه، فلا بد إذن من اعتماد الحب وسيلة، إذ مقتضى الحكمة أن تنسجم الوسيلة مع الغاية، وإلا كان ناقضاً لغرضه ومخالفاً لهدفه. وعدم التوفيق بين هاتين الجهتين هي التي أوقعت الاتجاهات السابقة في ورطة التناقض المستحكم، كما أن بعض شرّاح الدعاء لم يهتدِ إلى حقيقة التوفيق بين أبعاض الدعاء والربط بين خطاباته وانسجام منهجه حينما لم يتبصر هذين السيرين ويتفهّم التداخل والتشابك بينهما[1].



(١) ما ورد في الرواية عن الإمام أبي عبد اللّه الصادق عليه السلام: (وقال عليه السلام: إِنَّ قَوْماً عَبَدُوا اللّهَ رَغْبَةً فَتِلْكَ عِبَادَةُ التُّجَّارِ، وَإِنَّ قَوْماً عَبَدُوا اللّهَ رَهْبَةً فَتِلْكَ عِبَادَةُ الْعَبِيدِ، وَإِنَّ قَوْماً عَبَدُوا اللّهَ شُكْراً فَتِلْكَ عِبَادَةُ الْأَحْرَارِ.) وفي رواية أخرى: (ولَكنّي أعبُدُه حُبّاً لَهُ عَزّ وَجَلّ، فَتِلكَ عِبَادةُ الكِرام، وَهُو الأمْنُ لِقَولِهِ عَزّ وَجَلّ: ﴿وَهُم مِّن فَزَعٍ يَوْمَئِذٍ ءَامِنُونَ﴾.. فَمنْ أحَبّ اللّهَ عَزّ وَجَلّ، أحبّه اللّهُ، وَمنْ أحَبّهُ اللّهُ كَانَ مِنَ الآمِنينَ).
وقد تقدم أنه من غير المعقول أن الشارع يعطي هذا الفارق المهم في الاتجاهات العبادية ثم هو يؤسس منهجه في التربية على غير أساس الحب الذي يرتضيه ويريده ما دامت التوبة (وكما قدمنا) تمثل منهجاً إصلاحياً متكاملاً ومتصلاً لا يقف عند حدود المعالجة الوقتية وتصحيح الانحراف.

الدعوة العرفانية عند الإمام علي عليه السلام

المعرفة باللّه تعالى تارة تكون معرفة استدلالية تصورية، وتارة تكون معرفة شهودية حضورية يعيش الإنسان فيه معيّته تعالى، والإنس بقربه والإحساس بوجوده وتجليات أسمائه في كل ما يحيط به، إحساساً يرقى فوق الإحساس الأول ويفوقه.. يمازج مشاعره ويخامر وجدانه بنحو لا يقبل الإنفكاك ولا يجامع الغفلة. وقد تضمنت الأدعية والآثار عن النبي وأهل بيته صلوات اللّه عليهم الإشارة إلى نحو هذه المعرفة والندب إليها، من ذلك ما جاء عن أمير المؤمنين عليه السلام: (وَمَا بَرِحَ لِلَّهِ عَزَّتْ آلَاؤُهُ فِي الْبُرْهَةِ بَعْدَ الْبُرْهَةِ وَفِي أَزْمَانِ الْفَتَرَاتِ عِبَادٌ نَاجَاهُمْ فِي فِكْرِهِمْ وَكَلَّمَهُمْ فِي ذَاتِ عُقُولِهِمْ فَاسْتَصْبَحُوا بِنُورِ يَقَظَةٍ فِي الْأَبْصَارِ وَالْأَسْمَاعِ وَالْأَفْئِدَةِ يُذَكِّرُونَ بِأَيَّامِ اللَّهِ وَيُخَوِّفُونَ مَقَامَهُ..)[1].

وإذا كان لمنهج الدعاء علاقة وثيقة بالحديث عن منهج التربية بالحب من (جهة الشكل والوسيلة) التي اعتمدها الدعاء في معالجته التقويمية، فإنه يتصل اتصالاً وثيقاً كذلك (من جهة المضمون والغاية) بالمعاني العرفانية. ومن هنا فقد رأيت من المناسب أن أوصل الحديث المتقدم بالحديث عن منهجه عليه السلام في التربية العرفانية والجذبات الروحية من أجل التأكيد على أصالة الدعوة العرفانية والاتجاه العرفاني في كلامه عليه السلام، إلى جانب بيان شمولية هذه الدعوة واستيعابها للجماعة الإيمانية لما لهاتين الجهتين من ارتباط بالمعاني التي تضمنها هذا الدعاء المبارك وفهْم خصائص منهجه والكشف عن أسراره.. وذلك ضمن المداخل التالية:

---

(١) نهج البلاغة، الخطبة ٢٢٢.

الإمام علي عليه السلام رائد العرفان الإسلامي:

وأول ما يطالعنا في هذا المضمار تبوأ الإمام عليه السلام مقام القيادة وتربعه على كرسي السيادة لمناهج الكمال وإمامته الروحية لمشارب التصوف ومقامه الإرشادي لمسالك الوصول والعرفان والتي نلاحظ بصماتها على نهجه البلاغي وكلامه النوراني وجذباته الروحية العالية التي أصبحت منوالاً ينسج عليها العارفون ويتربى على ذوقها الواصلون من أئمة العرفان والتصوف، كما هو شأنه في كل ميدان؛ إمام إليه (تعزى كل فضيلة، وتنتهي إليه كل فرقة، وتتجاذبه كل طائفة، فهو رئيس الفضائل وينبوعها، وأبو عذرها، وسابق مضمارها، ومجلي حلبتها، كل من بزغ فيها بعده فمنه أخذ، وله اقتفى، وعلى مثاله احتذى)[١]!.

وقد تجلي هذا المعنى في طرف كثيرة من خطبه وجمل متفرقة من كلامه عليه السلام كما تقدم. ومن ذلك أيضاً ما جاء في وصفه للسالك إلى اللّه تعالى: (قَدْ أَحْيَا عَقْلَهُ، وَأَمَاتَ نَفْسَهُ، حَتَّى دَقَّ جَلِيلُهُ، وَلَطُفَ غَلِيظُهُ، وَبَرَقَ لَهُ لاَمِعٌ كَثِيرُ الْبَرْقِ، فَأَبَانَ لَهُ الطَّرِيقَ، وَسَلَكَ بِهِ السَّبِيلَ، وَتَدَافَعَتْهُ الأَبْوَابُ إِلَى بَابِ السَّلاَمَةِ، وَدَارِ الأقَامَةِ، وَثَبَتَتْ رِجْلاَهُ بِطُمَأْنِينَةِ بَدَنِهِ فِي قَرَارِ الأَمْنِ وَالرَّاحَةِ، بِمَا اسْتَعْمَلَ قَلْبَهُ، وَأَرْضَى رَبَّهُ)[٢].

قال العلامة الحديدي في شرحه لهذا الكلام: (يصف العارف، يقول: قد أحيا قلبه بمعرفة الحق سبحانه[٣]، وأمات نفسه بالمجاهدة ورياضة القوة البدنية بالجوع والعطش، والسهر، والصبر على مشاقّ السفر، والسياحة حتى

---

(١) من كلام أبي الحديد في شأنه عليه السلام. أنظر: شرح النهج، ج١، ص ١٧

(٢) نهج البلاغة، الخطبة (٢٢) في وصف السالك الطريق إلى اللّه سبحانه وتعالى.

(٣) ذكرنا في (الجزء الأول) من هذا الكتاب أن رأي ابن أبي الحديد أن هذا الكلام ونحوه (من الكلام الذي له ظاهر وباطن، فظاهره أن يشرح حال العارف المطلق، وباطنه أن يشرح حال عارف معين وهو نفسه عليه السلام)، وقد ذكرنا فيما سبق أن هذا الاتجاه في كلامه عليه السلام مما يقوي نسبة الدعاء له عليه السلام، وأن النسبة إلى الخضر على هذا المعنى تتخذ طابع الرمزية، على ما أشرنا إليه من الجهات والحيثيات التي تساعد على هذا المعنى وتسانده وما تلمح إليه بعض الروايات كذلك (على فرض صحتها).

دقّ جليله، أي حتى نحل بدنه الكثيف. ولطف غليظه، تلطفت أخلاقه وصفت نفسه، فإن كدر النفس في الأكثر إنما يكون من كدر الجسد، والبطنة ـ كما قيل ـ تذهب الفطنة. (ثم قال): واعلم أن قوله عليه السلام: (وبرق له لامعٌ كثير البرق)، هو حقيقة مذهب الحكماء، وحقيقة قول الصوفية أصحاب الطريقة والحقيقة، وقد صرح به الرئيس ابن سينا في كتاب (الإشارات) فقال في ذكر السالك إلى مرتبة العرفان: ثم إنّه إذا بلغت به الإرادة والرياضة حدّاً مّا عنّت له خُلْسات من اطّلاع نور الحق إليه لذيذة كأنها بروق تُومِض ثم تخمد عنه، وهي التي تسمى عندهم أوقاتاً، وكلّ وقت يكتنفه وجدٌ إليه، ووجد عليه. ثمّ إنه لتكثر عليه هذه الغواشي إذا أمعن في الارتياض، ثم إنه ليتوغل في ذلك حتى يغشاه في غير الارتياض، فكلما لمح شيئاً عاج منه إلى جانب القدس، فتذكر من أمره أمراً فغشيه غاش، فيكاد يرى الحق في كل شيء؛ ولعله إلى هذا الحدّ تستولي عليه غواشيه، ويزول هو عن سكينته، ويتنبّه جليسه لاستنفاره عن قراره، فإذا طالت عليه الرياضة لم تستنفره غاشية، وهُدِي للتأنّس بما هو فيه. ثم إنّه لتبلغ به الرياضة مبلغاً ينقلب له وقته سكينة فيصير المخطوب مألوفا، والوميض شهاباً بيّناً، ويحصل له معارف مستقرة، كأنه صحبة مستمرة، ويستمتع فيها ببهجته، فإذا انقلب عنها انقلب حيران آسفاً.

فهذه ألفاظ الحكيم أبي علي بن سينا في (الإشارات) وهي كما تراها مصرّح فيها بذكر البروق اللّامعة للعارف.

وقال القشيري في الرسالة لما ذكر الحال والأمور الواردة على العارفين قال: هي بروق تلمع ثم تخمد، وأنوار تبدو ثم تخفى، ما أحلاها لو بقيت مع صاحبها! ثم تمثّل بقول البحتري:

خطرتْ في النوم منها خطرةٌ   خطرة البرق بَدا ثم اضمَحلّ
أيَ زورٍ لكَ لو قَصْداً سَرى   ومُلمٌّ بكَ لو حَقاً فعَل!

فهو كما تراه يذكر البروق اللامعة حسبما ذكره الحكيم، وكلهم يتّبع ألفاظ

أمير المؤمنين عليه السلام، لأنه حكيم الحكماء وعارف العارفين، ومعلّم الصوفية، ولولا أخلاقه وكلامه وتعليمه للناس هذا الفن تارة بقوله، وتارة بفعله، لما اهتدى أحد من هذه الطائفة، ولا علم كيف يورد وكيف يصدِر؟

ثم ذكر (أي ابن أبي الحديد) كلاماً للمتصوفة والعرفاء، وعقّب عليه بقوله: (أفلا ترى كلام القوم كلّه مشحون بالبروق واللّمعان!).

ثم استرسل في الشرح فقال:

ثم قال عليه السلام: (وَتَدَافَعَتْهُ الأَبْوَابُ إِلَى بَابِ السَّلاَمَةِ، وَدَارِ الإِقَامَةِ)، أي لم يزل ينتقل من مقام من مقامات القوم إلى مقام فوقه، حتى وصل، وتلك المقامات معروفة عند أهلها، ومن له أنس بها، وسنذكرها فيما بعد.

ثم قال عليه السلام: (وَثَبَتَتْ رِجْلاَهُ بِطُمَأْنِينَةِ بَدَنِهِ فِي قَرَارِ الأَمْنِ وَالرَّاحَةِ، بِمَا اسْتَعْمَلَ قَلْبَهُ، وَأَرْضَى رَبَّهُ) أي كانت الراحة الكلية والسعادة الأبدية مستثمرة من ذلك التعب الذي تحمّله لما استعمل قلبه، وراض جوارحه ونفسه، كما قيل:

عند الصباح يحمد القوم السُّرى وتنجلي عنّا غيابات الكَرى[1]

وسيأتينا لاحقاً ما يؤكد أن هذا المعنى مرعي في كلام أمير المؤمنين عليه السلام لا ما اختاره أصحاب الذوق العرفاني فبتروا به نسق الدعاء وقطعوه عن سياق منهجه التام، على أن المعنى الذي ذهبوا إليه من اختصاص الكلام بطبقة معينة لا يتعارض مع ما اخترناه هنا من ترابط المنهج وشمولية الاستهداف، كما مرّ معنا سابقاً.

شمولية الدعوة العرفانية عند الإمام علي عليه السلام

وقد تميزت دعوة الإمام العرفانية ومناهجه التنويرية العالية بخصيصة فريدة تنبأ عن حكمة ورسوخ قدم في قيادة السالكين إلى اللّه تعالى وسوقهم سوقاً

(١) شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد المعتزلي، ج١١، ص: ١٣٧- ١٤١.

رحيماً في مجالي القرب منه والوفادة عليه تعالى، فشملت مناهجه العالية بدعوتها دائرة الطيف الإيماني الواسع، وهو ذات الأمر الذي يتفق مع دوره الأبوي وموقعه الريادي في قيادة الأمة ورعاية شؤونها وصيانة أخلاقها وتطهير نفوسها والسموّ بأرواحها.

وقد خفيت هذه الخصيصة على كثيرٍ من مفسري كلامه وشرّاح نهجه حتى التبس الأمر عليهم في فهم معناه ومعرفة جهته! فمن شواهد ذلك ما جاء في خطبة لأمير المؤمنين عليه السلام قوله: (قَدْ لَبِسَ لِلْحِكْمَةِ جُنَّتَهَا وَأَخَذَهَا بِجَمِيعِ أَدَبِهَا مِنَ الْإِقْبَالِ عَلَيْهَا وَالْمَعْرِفَةِ بِهَا وَالتَّفَرُّغِ لَهَا فَهِيَ عِنْدَ نَفْسِهِ ضَالَّتُهُ الَّتِي يَطْلُبُهَا وَحَاجَتُهُ الَّتِي يَسْأَلُ عَنْهَا فَهُوَ مُغْتَرِبٌ إِذَا اغْتَرَبَ الْإِسْلَامُ وَضَرَبَ بِعَسِيبِ ذَنَبِهِ وَأَلْصَقَ الْأَرْضَ بِجِرَانِهِ بَقِيَّةٌ مِنْ بَقَايَا حُجَّتِهِ خَلِيفَةٌ مِنْ خَلَائِفِ أَنْبِيَائِهِ)[1]، فهذا الفصل من كلامه عليه السلام من جملة ما اختلط على الشارحين فهم معناه ومعرفة المراد منه، فالشريف الرضي (جامع النهج) رحمه اللّه وأعلى في الخلد مقامه قد بتر هذا النص من سياقه وقطعه عن أوله لمّا كان غرضه انتقاء البليغ من كلامه عليه السلام[2] الأمر الذي أشكل على الشارحين معرفة المقصود منه والموصوف به في الكلام المتقدم، فمن قائل أنه عنى به ولي اللّه في الأرض حيث لا تخلو الأرض من الأبدال والأولياء، ومن قائل برأي بعض الحكماء من أن المراد به العارف. فيما هناك قول آخر للمعتزلة يذهب أن المقصود به العالم بالعدل والتوحيد..! وقد عقّب الشارح المعتزلي بعد نقل هذه الأقوال بقوله: (وليس يبعد عندي أن يريد عليه السلام به القائم من آل محمد صلى الله عليه وآله وسلم في آخر الوقت وإن لم يكن الآن موجوداً)[3]. وقد تبعه على هذا الرأي العلامة (الميرزا حبيب

(١) نهج البلاغة، الخطبة (١٨٢).

(٢) وهو هدفه الذي توخاه من جمع (نهج البلاغة).

(٣) شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد، ج ١٠، ص ٩٦ والعجب من ذهاب ابن أبي الحديد إلى هذا الرأي، مع أن له مذهباً خاصاً في تأويل مثل هذه النصوص وبيان مرجعها تقدم قبل قليل.

اللّه الخوئي) في شرحه للنهج[١]، فيما احتمله الشيخ التستري ولم يقطع به[٢].

لكن التأمل في كلام الإمام عليه السلام يُظهر أن المراد منه هو ما فهمه المتصوفة من كونه عليه السلام أراد به العارف المتألّه الباحث عن الحقيقة والعلم الإلهي في طور بحثه عن الحكمة الإلهية. فهو يصفه بأنه (قَدْ لَبِسَ لِلْحِكْمَةِ جُنَّتَهَا) أي أنه

(١) والسبب في تردد الشرّاح في معرفة المراد بهذا الشخص الذي يتحدث عنه عليه السلام هو غموض الكلام وتداخل النص، وقد أشار إلى ذلك الميرزا الخوئي (قدس سره) بقوله: (فإن مفاده كما ترى هو أن لفظة (الجُنّة) مستعارة للاستعداد الحاصل من الزهد والعبادة والمواظبة على التكاليف الشرعية. فيتوجه عليه حينئذ أولاً أن الاستعداد المذكور لا يكون جُنّة للحكمة على ما ذكره (يقصد الشارح البحراني)، إنما يكون جُنّة للإنسان من الوقوع في النار، وظاهر كلام الإمام يفيد تلبسه بجنة الحكمة لأجل الحكمة لا لأجل نفسه.

وثانياً: أن الاستعداد والتهيّؤ للشيء قبل وجود الشيء، فلو جعل الجنة استعارة للاستعداد للحكمة لكان مفاد كلامه عليه السلام عدم اتصاف الرجل بالحكمة فعلاً.

وبعبارة أخرى يدل على تلبسه واتصافه بالاستعداد فقط لا بالحكمة نفسها مع أن الغرض من الكلام الوارد في مقام المدح إفادة اتصافه بها وكونها حاصلة له بالفعل لا بالقوة، إذ كمال المدح إنما هو في ذلك.

ويدل على ذلك أيضاً (أي على كونه متصفاً بها فعلاً) صريح قوله: (وأخذها بجميع أدبها) أي أخذ الحكمة على وجه الكمال وقام بآدابها (من الإقبال عليها والمعرفة بها والتفرغ لها) بمعنى أنه لما علم أنه لا خصلة أعظم وأشرف وأرفع وأبهى من الحكمة وعرف أنه من يؤتها فقد أوتي خيراً كثيراً أقبل بالكلية عليها وقصر همته ونهمته فيها وعرف شرفها وقدرها ونفاستها وتفرغ لها وتخلى عن جميع العلائق الدنيوية التي تضادها وتنحى عن كل ما سواها). أنظر: منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة، للمحقق الميرزا حبيب اللّه الخوئي (ره)، ج ١٠، ص ٣٠٠

ثم هو يورد إشكالاً مقدراً مفاده: أن قوله يطلبها ويسأل عنها صريحان في عدم حصولها له فعلاً فينافي ما استظهر سابقاً! ويجيب بما معناه: أن هذه العبارة كناية عن شدّة الشوق وفرط الرغبة والمحبّة لا الطلب.

ويفسر العبارة الباقية بما يتوافق مع رأيه السابق، فقوله: (فهو مغترب إذا اغترب الإسلام) إي هو منعزل يخفي نفسه إذا ظهر الجور والفساد، ويرى أن قوله: (بقية من بقايا حجته) و(خليفة من خلائف أنبيائه) يقوي الظن بكون المراد منه الإمام المهدي عليه السلام باعتبار أن لفظ الحجة حيثما أطلق في كلامهم عليهم السلام خالياً من القرائن فلا بد من حمله على المعنى الكثير الدوران في ألسنتهم وهو (الإمام).

والظاهر أن السرّ في استبعادهم إرادته عليه السلام العارف المشتغل بالسير والسلوك إلى اللّه تعالى (على نحو ما سنشرحه) هو إلغاز النصّ وتداخل معانيه من جهة، واستبعادهم طرح الإمام مثل هذه المعارف (من السير والسلوك) على أهل عصره من جهة ثانية، إلى جانب إصرارهم على التمسّك بالمنهج الكلامي الجامد في شرح النصوص وتناول المعارف التي جاءت في كلامه عليه السلام. والعجب ممن تابعه من المعاصرين على هذا الرأي كالشيخ ناصر مكارم الشيرازي (حفظه اللّه تعالى) في شرحه للنهج.

(٢) بهج الصباغة في شرح نهج البلاغة، الشيخ محمد تقي التستري. ج ٣، ص ٥٥٣، قال: (وكيف كان، فيحتمل أن يكون الكلام إشارة إلى غيبة المهدي).

استعد لتلقي المعارف الإلهية بتطهير نفسه والمحافظة عليها بتوقي السيئات والبعد عن المعاصي، (وَأَخَذَهَا بِجَمِيعِ أَدَبِهَا) أي أنه بالإضافة إلى إعداد نفسه لتلقي هذه الحكمة والمعرفة الإلهية، قام بجميع ما يلزمه القيام به من أجل تحصيلها والتوفر عليها (مِنَ الْإِقْبَالِ عَلَيْهَا وَالْمَعْرِفَةِ بِهَا وَالتَّفَرُّغِ لَهَا).

لكن الإمام عليه السلام هنا ينظر إلى هذا السير إلى اللّه تعالى في مرحلتين متبادلتين هما: الإعداد والتلبّس. ذلك أن الباحث عن الحكمة الإلهية في البدء يحتاج إلى تهيؤ واستعداد لإفاضة المعارف الإلهية عليه وقوله: (قَدْ لَبِسَ لِلْحِكْمَةِ جُنَّتَهَا) إشارة إلى ذلك، وكذا قوله: (وَأَخَذَهَا بِجَمِيعِ أَدَبِهَا) أراد بذلك الآداب المهيأة لتلقي هذه الحكمة وخوض غمار المسير إليها، وعبارة: (مِنَ الْإِقْبَالِ عَلَيْهَا وَالْمَعْرِفَةِ بِهَا وَالتَّفَرُّغِ لَهَا) لا ينافي الأول، فالمعرفة هنا بمعنى التربص والتفكر والإقبال القلبي لاستكشاف هذا الطريق وملاحظة كل وارد قلبي وكل فكرة من شأنها أن تهديه وتشكل له علامة تنير طريقه وتكشف له مسلكه.

وعليه، فقوله: (وَالْمَعْرِفَةِ بِهَا) لا ينافي أن السالك هنا لم يستكمل بعد مشواره، فهو يريد بهذه المعرفة طور التعلم، فهو يسير في طريقٍ يريد أن يتعرف فيه مسالك الهداية وإشارات الإرشاد، على نحو ما عبّر عنه كلامه عليه السلام فيما سبق: (وَبَرَقَ لَهُ لاَمِعٌ كَثِيرُ الْبَرْقِ، فَأَبَانَ لَهُ الطَّرِيقَ..). ويدل على هذا المعنى أيضاً قوله: (مِنَ الْإِقْبَالِ عَلَيْهَا). وهذا السالك، ولأنه في طور التعلم والتعرف على هذا الطريق، يظهر حرصه على آثار الحكمة (فَهِيَ عِنْدَ نَفْسِهِ ضَالَّتُهُ الَّتِي يَطْلُبُهَا) ويتحيّن الأوقات للظفر بها ويتربص الفرصة بكل شاردة وواردة للتعرف عليها والدخول من خلالها إلى أجواء هذه المعرفة وطريق الاستبصار. والملاحظ أنه لم يقل: فهي عنده، بل قال: (فَهِيَ عِنْدَ نَفْسِهِ) لأنه لم يتلبس بها بعدُ ولم يتمكن منها.

على أن مثل هذه الحاجة ومثل هذ السير سير متواصل متصل لا يقف، والسالك فيه يراوح الانتقال بين الصعود والهبوط والعلو والانخفاض، تبدو له أنوار الحقيقة حيناً ثم تخفى، وتلوح له علائم الوصول ثم تخبو.. فالكلام هنا على

خلاف ما تصوّر المحقق الخوئي (رحمه اللّه) لا يراد به عارفاً واصلاً بشخصه أو إنساناً كاملاً بعينه بل هو وصف لحالة السالك إلى اللّه تعالى؛ يستهدف بذلك شحّذ همة أهل الاستعداد ومريدي السلوك ويشعرهم من طريق غير مباشر بأنهم معنيون بخوض غمار هذه التجربة الروحية والمسالك العرفانية وإن كان ذلك يتطلب جهداً كبيراً وجهاداً مستمراً وهمة عالية واستعداداً مرصوداً وصبراً على حالة الغربة الروحية والعزلة النفسية والهمّ الداخلي والصمت النفسي، فالمؤمن (طَوِيلٌ غَمُّهُ بَعِيدٌ هَمُّهُ كَثِيرٌ صَمْتُهُ مَشْغُولٌ وَقْتُهُ شَكُورٌ صَبُورٌ مَغْمُورٌ بِفِكْرَتِهِ ضَنِينٌ بِخَلَّتِهِ..)[1] لا سيّما في المجتمع الذي يعاني من انحطاط أخلاقي وتدهورٍ روحي وتخلّف معرفي، لا يواكب همّة هذا العارف ولا فهمه عن اللّه تعالى، وفي الزمن الذي تعيش فيه الحقيقة انحساراً، وقيم الروح اضمحلالاً، ومعالم الدين تعفّياً وانطماساً.

ووصْفه هذا العارف بأنه (بَقِيَّةٌ مِنْ بَقَايَا حُجَّتِهِ، خَلِيفَةٌ مِنْ خَلَائِفِ أَنْبِيَائِهِ) يؤيد المعنى الذي ذكرناه لا المعنى الذي ذهب إليه (قدس سره)، إذ الكلام ليس فيه دلالة على أن هذا الشخص يزاول مهمة خاصة ترقى إلى الخلافة المخصوصة والحجة المعهودة، فهو لم يعبر عنه بأنه (بقية من بقايا حججه) حتى يقال أن هذه اللفظة إذا جاءت خالية من القرائن في كلامهم لم يفهم منها إلا الخواص من الحجج المفترضة طاعتهم والمنصوص على مقامهم، بل عبّر بـ (حُجَّتِهِ)، وما ينصرف الذهن إليه من هذه اللفظة هو جنس ما يحتجّ به، سواء من خاص الحجة أو عامّها. وكذا الكلام في قوله: (خَلِيفَةٌ مِنْ خَلَائِفِ أَنْبِيَائِهِ) فهو لم يعبّر بـ (خلفاء) بل قال: (خلائف) والخلائف هم الذين يستعقِبون من تقدمهم من دون أن تلحظ مزية خاصة في هذه الاستخلاف (من عهد أو وصية)، تشهد لذلك كثير من الآيات نحو قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ مِنْ بَعْدِهِمْ لِنَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ ﴾[2]، وقوله تعالى أيضاً: ﴿ فَكَذَّبُوهُ فَنَجَّيْنَاهُ وَمَنْ مَعَهُ فِي

(١) نهج البلاغة، الحكمة (٢٢٢).

(٢) سورة يونس، آية: ١٤.

ٱلْفُلْكِ وَجَعَلْنَٰهُمْ خَلَٰٓئِفَ وَأَغْرَقْنَا ٱلَّذِينَ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا ﴾[١]، وقوله تعالى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَكُمْ خَلَٰٓئِفَ فِى ٱلْأَرْضِ ۚ فَمَن كَفَرَ فَعَلَيْهِ كُفْرُهُۥ ... ﴾[٢].

والمتحصّل من كل ما تقدم، أن الإمام عليه السلام يريد وصف العارف باللّه تعالى وشدّة حرصه على الحكمة التي هيّأ نفسه لها وقام مقام الاستعداد لها وتدرّع بجنة المخافة من أجل الظفر بها وداوم على مجاهدة النفس لأجل تحصيلها، واستعمل كل ما يلزم الطالب لها والمتأدب بآداب الحصول عليها؛ من المعرفة بها (أي التعلّم الذي هو مقدمة للحصول عليها وطي المقدمات العلمية النظرية التي تلزم السالك في طريقها)، والإقبال بقلبه عليها وقصر همته على قطع أشواطها حتى غدت ضالته التي يطلبها وحاجته التي يسأل عنها، فهو لأجل ذلك يعيش وضع الغربة في مجتمعه الذي امتلأ بالفساد وشاعت فيه الرذيلة وانحسرت عنه قيم الروح..! وقد غدا لذلك حجة من حجج اللّه تعالى والجيل المستخلف بعد الأنبياء المقتفي لآثارهم والمستأمن على ودائعهم والسالك نهجهم.

وما يستفاد من كلامه عليه السلام: أن رتبة العرفان باللّه تعالى والارتقاء في سلم الولاية له تعالى وصيرورة العارف حجة من حجج اللّه تعالى واستحقاقه وسام الخلافة لخط أنبيائه لا يتناقض أبداً مع كون هذا العارف يعيش حالة المجاهدة للنفس وصيرورته إلى حالة الغربة عن مجتمعه. ومن ذلك نعرف أن الدعوة العرفانية عند الإمام عليه السلام لا تتنكر للحالة الآدمية الطبيعية ولا تتجاوز بها نطاق الإنسانية، فهي تجري بها ضمن سياقها الطبيعي وظروفها الموضوعية..

والمعنى المتقدم يؤيد ما بنينا عليه الفهم في شرح هذا الدعاء المبارك، حيث هو الأوفق مع منهج الإمام نفسه في تربيته الروحية ومسلكه العرفاني الواقعي وجريه على مقتضى الطبيعة البشرية والفهم الإنساني الذي يبرر وصل طلب الداعي (في درجاته العليا التي يتشوف فيها أسمى مراقي الحب وأعلى درجات

(١) سورة يونس، آية: ٧٣.

(٢) سورة فاطر، آية: ٣٩.

القرب) باللجئ إلى اللّه تعالى وطلب حفظه من محيطه الملوث وأجواء مجتمعه المحبّطة، وتحذيره من الوقوع في فخ الغفلة وشباك الغرور والثقة بالنفس والحذر من الشيطان وطلب الحفظ من اللّه تعالى، ويوصيه بالمداومة على ذكره والإقامة على حبّه، حيث يقول: (اَللّهُمَّ وَمَنْ اَرادَني بِسُوء فَاَرِدْهُ وَمَنْ كادَني فَكِدْهُ.. وَجُدْ لي بِجُودِكَ وَاعْطِفْ عَلَيَّ بِمَجْدِكَ وَاحْفَظْني بِرَحْمَتِكَ، وَاجْعَلْ لِسانى بِذِكْرِكَ لَهِجاً وَقَلْبي بِحُبِّكَ مُتَيَّماً..) فوصْلُ هذا المعنى من الطلب مع سابقه في قوله: (حَتّى اَسْرَحَ اِلَيْكَ في مَيادينِ السّابِقينَ وَاُسْرِعَ اِلَيْكَ فِي الْمُبادِرينَ.. وَاَدْنُوَ مِنْكَ دُنُوَّ الْمخْلِصينَ..) ليس بتراً للسياق أو تنازلاً عن الطموح، بل هو تكريس له وتأكيد عليه، وإن بدا أنه يخرج عن طبيعته ويحيد عن صراطه، باعتبار أنه شدٌّ لهمة السالك ورفد لمسيرته. وهذا ما يؤكد لنا على ضرورة أن يُدرس (دعاء كميل) في ظل منهج متكامل يتّسع للجماعة الإيمانية على اختلاف تدرجاتها، لا من خلال قراءة تجزيئية تبتر سياقاته وتضيّع أهدافه (كما رأيناه من بعض الشرّاح فيما سبق).

الدعوة العرفانية وخصائص الشمولية في (دعاء كميل)

وبناءً على ما تقدم، فإن مِن أشكلْ الخصائص التي خفيت على بعض شرّاح كلامه بشكل عام، وأغمضها عند من شرح هذا الدعاء المبارك بشكل خاص، هي خصيصة (شمولية الاستهداف)، وذلك لعدم تصورهم لقدرٍ جامع يؤلف بين طبقات هذا الطيف الإيماني العريض في خطابات الدعاء ومحطاته التي ترواح بين الارتفاع والانخفاض، فضلاً عن أن يفكروا في الموائمة بين مستويات هذه المقاطع والخطابات!.

وقد أوقعت الغفلة عن هذا الأمر (أعني الشمولية واتساع النص التربوي لدرجات الطيف الإيماني) بعض الشرّاح في مفارقة بينة وتناقض واضح، فأوقفوا مرامي الدعاء وقصروا خطاباته على فئة معينة، ونظروا إليها من زاوية واحدة وشريحة خاصة، مستبعدين كل احتمال لسعة هذا المنهج وقدرته على

استيعاب طيف واسع وعرض عريض. وقد كان من نتيجة ذلك أن فكّك بعض أصحاب المشرب العرفاني بين هذين الاتجاهين، ونظروا إلى النصّ نظرة مجتزئة، كباقي شرّاح هذا الدعاء المبارك، فأخذوا منه ما يوافق ذوقهم العرفاني وتصوروا فيه البعد الغائي الذي يمثل قمة المعرفة المعبرة عن حاقّ مراتب القرب الإلهي على لسان أهل المعرفة والولاية، مستبعدين قدرته على مخاطبة الكل من أجل إيصالهم إلى كمالهم المطلوب.

فمن شواهد ذلك ما انتهى إليه جملة من شرّاح هذا الدعاء المبارك من أن قوله عليه السلام: (فَهَبْني يا إلهي وَسَيِّدِي وَمَوْلايَ وَرَبّي صَبَرْتُ عَلى عَذابِكَ فَكَيْفَ اَصْبِرُ عَلى فِراقِكَ..آمْ كَيْفَ اَسْكُنُ فِي النّارِ وَرَجائي عَفْوُكَ فَبِعِزَّتِكَ يا سَيِّدي وَمَوْلايَ اُقْسِمُ صادِقاً لَئِنْ تَرَكْتَني ناطِقاً لأَضِجَّنَّ أَلَيْكَ بَيْنَ أَهْلِها ضَجيجَ.. وَلاَبْكِيَنَّ عَلَيْكَ بُكاءَ الْفاقِدينَ.. يا حَبيبَ قُلُوبِ الصّادِقينَ، وَيا اِلهَ الْعالَمينَ) إنما هي على لسان حال العارفين، وأنها إنما تحكي عن معاني القرب ومعاناة أهل السير والسلوك في مكابدة الشوق إليه تعالى والقرب منه. ومن ثم فقد حصروا سياق الدعاء ضمن هذه الدائرة الخاصة، إذ لا يمكن أن تكون مثل هذه العبارات (بحسب مدّعاهم) إلا أن تكون موجّهة إلى الطبقة الراقية من أهل الإيمان والتقوى ممن يعيشون الحضور الإلهي ويرتقون إلى طور المحبة والقرب، وهي لذلك من النصوص التي يجب أن تعامل معاملة خاصة، فمن ذلك ما جاء في كلام (المولى عبد الأعلى السبزواري، قدس سره) حيث قال معلقاً على العبارات المتقدمة: (وحرمان لقائك الذي هو منتهي آمال المحبين، ونصب عيون العارفين، وغالية منى المجاهدين، ومفرج قلوب العاشقين الذي وعدت به عبادك المتقين..)[1]، كما تبعه على ذلك السيد جعفر بحر العلوم (ره) في شرحه حيث يقول: (وفي هذه الفقرة دلالة على أشدّية نار الفراق من نار جنهم، فإنها نار اللّه الموقدة المطّلعة على الأفئدة:

(١) شرح دعاء كميل، المولى عبد الأعلي السبزواري، ص ١٦٣، وقد تقدم أن هذا النحو (من الصبر) ذهب إليه بعض العارفين أيضاً عندما اعتبر أن الكلام المذكور إشارة إلى مرتبة من مراتب الصبر وهو (الصبر عن اللّه)، أنظر: الأربعون حديثاً، للسيد الإمام الخميني (قدس سره)، حديث ١٦، ص ٢٥٢.

ففـي فـؤاد المحـب نـار هـوى أحـرّ نـار الجحيـم أبردهـا

واستشهد بعد ذلك بما جاء في (دعاء عرفة): (وأنت الذي أزلت الأغيار عن قلوب أوليائك حتى لم يحبّوا سواك، ولم يلجؤوا إلى غيرك).. ثم شرع في بيان أحكام الحب ومراتبه[١]..!

ونواجه مثل هذا الاتجاه أيضاً عند بعض أصحاب الذوق العرفاني عند تعرّضه للمقطع المذكور حيث يقول: (يختلف ابتهال السالك الساعي بحسب درجات السلوك والشهود؛ فمن وصل إلى مقام «كأنّ»[٢] فإنما يتكلم عن «مقاربة» كما إن دعاءه يكون في ضمن هذا الإطار، نظير من وصفتهم خطبة المتقين كما يلي: «عظم الخالق في أنفسهم فصغر ما دونه في أعينهم، فهم والجنة كمن قد رآها فهم فيها منعّمون وهم والنار كمن قد رآها فهم فيها معذبون». كما أن ما جاء في دعاء كميل هو ناظر إلى هذه المرحلة كذلك. كما أن السالكين يختصون بهذه المرتبة: «فهبني يا إلهي وسيدي ومولاي وربي، صبرت على عذابك فكيف أصبر على فراقك وهبني صبرت على حرّ نارك فكيف أصبر عن النظر إلى كرامتك». إلا أن من وصل إلى مقام «إن» بعدما تجاوز منزلة «كأن» هو مثل ذلك السالك الشاهد الواصل والذي على فرض المحال أن يكون معذباً فإن له طاقة الصبر على ذلك؛ إذ أولاً: إن جميع أنواع الأحاسيس تصدر من الروح لا من البدن. ثانياً: أثناء الاستغراق، لا يمكن للروح حال شهودها للجمال الإلهي

---

(١) أسرار العارفين، مصدر سابق، ص ٣٠٩.

(٢) مصطلحا (إنّ) و(كأنّ) عندما يطلقان في مثل هذه الموارد فإنهما يشيران إلى مرتبتين من مراتب القرب الإلهي، هما في الأصل مستفادان من حديث مروي عن النبي ﷺ: (الإحسان أن تعبد اللّه كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإن يراك)، وهو (على مايبدو من التتبع) مروي من طرق أهل السنة حصراً. وقد استفيد منه وصفاً لأهل القرب والعبادة يعيشون فيه حالة الأنس باللّه تعالى واستشعار قربه والإحساس بمعيته ورؤيته من خلال آثاره وألطاف عنايته وتجلي آياته. وهذه المرتبة وإن كانت مرتبة شريفة وحالة عظيمة لكنها للخواص من العباد، وهناك مرتبة لخواص الخواص ممن عاشوا الرؤية القلبية على حقيقتها وتجلى لهم الحضور الإلهي الدائم وعاشوا حالة المعاينة والتحقق، وقد اصطلحوا عليها بمقام «إنّ». ومثل قول أمير المؤمنين عليه السلام: (ما كنت لأعبد رباً لم أره)، تمثل هذا النحو من المعرفة والرؤية التي رؤية اليقين التي لا مزيد عليها وإن كشف غطاء الحقيقة عن صاحبها، وقد قال (صلوات اللّه عليه): (لو كشف لي الغطاء ما ازددت يقيناً)!

أن تنتبه إلى ما سوى الحق. ثالثاً: لا يمكن لقطع أعضاء البدن وإحراقها أن يوجد أدنى إحساس في الروح. وعلى هذا الأساس، يكون لسان حال ومقام واستعداد هكذا عارف شاهد قد تجاوز مرتبة «كأن» ووصل إلى مرحلة الفعل؛ أي إذا كنت معذباً فإنني قطعاً أصبر على ذلك، لكن باعتبار أن التعذيب علامة الانفصال. كما أن هجران المحبوب عذاب روحي وهذا الألم إنما هو ﴿نَارُ ٱللَّهِ ٱلْمُوقَدَةُ * ٱلَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى ٱلْأَفْـِٔدَةِ﴾ وهذا الأمر يستدعي طاقة خارقة. إن دلال وغنج العبد في مشهد المولى وعتابه المدلّ في ساحة القدس الربوبي هو علامة على الشهود التام والوصول إلى المقام المنيع الإلهي وإلا فإنه «ما للتراب ورب الأرباب»، والذي يقال له: «إن أخذتني بجرمي أخذتك بعفوك» أي لو تقول لي: لماذا أذنبت، فإن أقول لك: لماذا لا تعفو عني؟ إن هذه المناجاة المدلّة والدعاء (المتدلّع) عوضاً عن الدعاء المتذلّل هو دلالة على الأنس الكامل بين الداعي والمدعو والذي يظهر في مرحلة الشهود النهائي. أما من لم ينل هذه المنزلة العالية ويتلو هذا الدعاء فإن يقرأه لابد أن ينوي النيابة عن الواصلين لجناب الحق، وإلا فإنه لابدّ أن أنه يقصد معانٍ أخرى)[1]!

وأنت تلاحظ، عزيزي القارئ، ما في هذا الكلام من تكلف ظاهر وتأولات بعيدة وغيابٍ كلي للمنهج التربوي المترابط، إلى درجة تصورهم عدم صحة قراءة مثل هذه المقاطع التي تحكي عن تصعيد في لغة القرب والأنس الإلهي بالأصالة، بل لابد من قراءتها بالنيابة!!!.

والحق أن ما جَرَوا عليه من الحصر المذكور، وما اختاروه من الاختصاص لا دليل عليه إلا من جهة الذوق العرفاني الرفيع الذي تسانده الصياغة الجمالية والأداء البلاغي الرصين، على إغفال منهم للبناء الكلي والمنهج التربوي الشمولي الذي يكتنف الدعاء وما يعطيه في السير التصعيدي والاتجاه التنويري في إصلاح النفس وصقلها. على أن الغرض الذي أرادوه والمعنى الذي جنحوا صوبه وتعصبوا له لا يتناقض أبداً مع المنهج التربوي الذي أشرنا إليه

(١) الحياة العرفانية للإمام علي عليه السلام، العلامة الشيخ عبدالله الجوادي الآملي، ص ٧٣.

وشيّدنا (بحمد اللّه تعالى وتوفيقه) بنيانه، وذلك فق ما أكّدنا عليه من (ثنائية الاستهداف) وشمولية الخطاب للجماعة الإيمانية بمختلف شرائحها وتفاوت درجاتها في القرب والبعدّ. وإلا فباللّه عليك كيف يمكن التوفيق بين هذا المعنى (على فرض الاختصاص الذي يدّعونه، والحكاية عن الحالة الخاصة) مع قوله قبل ذلك حاكياً على لسان حال المكلف: (فَأَسْأَلُكَ بِعِزَّتِكَ اَنْ لا يَحْجُبَ عَنْكَ دُعائي سُوءُ عَمَلي وَفِعالي، وَلا تَفْضَحْني بِخَفِي مَا اطَّلَعْتَ عَلَيْهِ مِنْ سِرّى، وَلا تُعاجِلْني بِالْعُقُوبَةِ عَلى ما عَمِلْتُهُ في خَلَواتي مِنْ سُوءِ فِعْلي وَإساءَتي وَدَوامِ تَفْريطي وَجَهالَتي وَكَثْرَةِ شَهَواتي وَغَفْلَتي)! وكيف يمكن نسبة الغفلة أو حتى تصوّرها بمن كان يعيش الحضور الدائم والمشاهدة القلبية، فضلاً عن دوام التفريط واتباع الشهوات!؟ ومن اللافت حقاً ما ذكره الشيخ الجوادي الآملي (بعد كلامه المتقدم مباشرة) حيث قال: (إن من المفيد أن نأخذ بعين الاعتبار أن علي بن أبي طالب عليه السلام هو مصداق كامل للمتّقي وما جاء في خطبة المتقين: «عظم الخالق في أنفسهم فصغر ما دونه في أعينهم» كيف يمكن أن ينسجم مع تعبيره الآخر حول أخٍ له في اللّه حيث قال: «كان لي فيما ما مضى أخٌ في اللّه وكان يعظّمه في عينيٍ صغر الدنيا في عينه، وكان خارجاً من سلطان بطنه...» إذ لازم هذا الكلام هو أن ما سوى اللّه عند علي بن أبي طالب عليه السلام أمر كبير[1]. إلا أننا بعد التدقيق نعلم أن الوصف المذكور يعني أن عظمة الاخ في اللّه في نظر علي بن أبي طالب عليه السلام هو من سنخ الوصف بالحال المتعلق بالموصوف لا هو الوصف نفسه؛ يعني باعتبار أن هذا الأخ في الدين يسير في ظلّ السلوك الصادق والمعرفة فإن له تفكيراً إلهياً ودوافع ربوبية كما لا يعيش[2] في مدار

(١) يريد أن يقول: أن من يرى أن من سوى اللّه تعالى صغيراً حقيراً، كيف يعظم من حقّر الدنيا؟ وكأن الدنيا تساوي في نظره شيئاً! وجوابه عن ذلك: أن الإمام عليه السلام لم يعظمه لمحض تحقير الدنيا وإنما عظّمه لعِظَم همته وكبر نفسه وبعد نظره وتقييمه للأمور وفق معيار إلهي، وهو على نحو ما جاء في بعض الأحاديث عنهم عليهم السلام: (وإنّ أعظمَ الناسِ قدراً منْ لم ير الدنيا لنفسه خطراً)، أي لا يراهن على الدنيا بنفسه ولا يرى أن الدنيا تساوي شيئاً بالنسبة لعظمة الهدف الذي خلق له، لا كمن يفهم الدنيا ويتعامل معها وفق الفهم المحدود، ويضعها ضمن دائرة التعاطي الشخصي النفعي.

(٢) الظاهر أن أصل العبارة (لا كمن) وليس (كما لا) وأن هناك خطأ من الناسخ أو المترجم.

العلم ومحور العمل إلا ضمن القانون الربوبي. ومن هذا المنطلق، يكون تعظيم هذا الأخ تعظيماً بالأصالة للأوامر الإلهية وبالعرض هي تعظيم لذلك الشخص السالك والذي هو مظهر لكرامة اللّه)[١]. والمتأمل في كلا الكلامين يجد تناقضاً منهجياً بيّناً؛ فإن من يحمل التفكير الإلهي والدوافع الربوبية ولا يتحدث ضمن محض تجربته الشخصية ومنظوره الذاتي لا يصدر في كلامه إلا على نحو التعليم والحكاية على لسان حال السالكين، مراعياً لحالهم وقصور وِسعِهم عن الوصول إلى مرتبته وضعف طاقتهم عن محاكاته وهو القائل عليه السلام: (أَلَا وَإِنَّ لِكُلِّ مَأْمُوم إِمَاماً يَقْتَدِي بِهِ وَيَسْتَضِيءُ بِنُورِ عِلْمِهِ.. أَلَا وَإِنَّكُمْ لَا تَقْدِرُونَ عَلَى ذَلِكَ وَلَكِنْ أَعِينُونِي بِوَرَعٍ وَاجْتِهَادٍ وَعِفَّةٍ وَسَدَادٍ)[٢]. فكيف يلحظ هذا المعنى في كلامه عليه السلام عن (هذا الأخ في اللّه) وتعظيمه لمسلكه وإشادته بمنهجه في السير إلى اللّه تعالى والتعلّق به، ولا يلحظ هذا المعنى هنا (أي في الدّعاء) من جهة مراعاته جانب التعليم والحكاية على لسان السالكين الذين يروم تربيتهم وإرهاف حالتهم القلبية والحال أنه أن قائد مسيرتهم والأب الروحي للأمة بعد رسول اللّه صلى الله عليه وآله وسلم؟!.

ومقتضى الإنصاف (بناءً على ما مرّ)، أن نقرأ المنهج التربوي للإمام عليه السلام في ظل منهج شمولي لا ينحصر في جماعة محددة ولا يختص بطائفة معنية بل يتّسع للجماعة المؤمنة بأكملها من مبدأها إلى منتهاها. إننا وفق هذا المنظور من الشمولية والاتساع نستطيع التدليل على صدق انتساب هذه الدعاء المبارك له عليه السلام لما نلاحظه من ترابط معانيه وتوجّه مقاصده، توجّهاً لا يمكن أن يفهم ولا يُهتدى السبيل إلى التوفيق بين أبعاضه إلا وفق المنهج الذي اختطه هو عليه السلام في الصياغة العالية والأداء الجزل، وهو بذلك قد أبان عن علوّ همته عليه السلام وتفرّد مسلكه وشمول نظرته وإحاطة معرفته وجمال طريقته ولطف شاكلته؛ في التوجيه السليم والهدي المستنير الذي يتناسب

(١) الحياة العرفانية للإمام علي عليه السلام، العلامة الشيخ عبداللّه الجوادي الآملي، ص (٧١-٧٣).
(٢) نهج البلاغة، من كتابه إلى عثمان بن حنيف، الكتاب رقم: (٤٥).

مع دوره الأبوي الهادي لأجيال الأمة التي كُلّف بقيادة مسيرتها والعناية بها.
ومن يتأمل ما ورد عنه عليه السلام من نصوص وآثار يلاحظ هذا المنهج واضحاً في ثنايا خطبه وجملة وصاياه، فمن ذلك قوله عليه السلام: (عِبَادَ اللَّهِ إِنَّ مِنْ أَحَبِّ عِبَادِ اللَّهِ إِلَيْهِ عَبْداً أَعَانَهُ اللَّهُ عَلَى نَفْسِهِ فَاسْتَشْعَرَ الْحُزْنَ وَتَجَلْبَبَ الْخَوْفَ فَزَهَرَ مِصْبَاحُ الْهُدَى فِي قَلْبِهِ وَأَعَدَّ الْقِرَى لِيَوْمِهِ النَّازِلِ بِهِ فَقَرَّبَ عَلَى نَفْسِهِ الْبَعِيدَ وَهَوَّنَ الشَّدِيدَ، نَظَرَ فَأَبْصَرَ وَذَكَرَ فَاسْتَكْثَرَ وَارْتَوَى مِنْ عَذْبٍ فُرَاتٍ سُهِّلَتْ لَهُ مَوَارِدُهُ فَشَرِبَ نَهَلًا وَسَلَكَ سَبِيلًا جَدَداً، قَدْ خَلَعَ سَرَابِيلَ الشَّهَوَاتِ وَتَخَلَّى مِنَ الْهُمُومِ إِلَّا هَمّاً وَاحِداً انْفَرَدَ بِهِ فَخَرَجَ مِنْ صِفَةِ الْعَمَى وَمُشَارَكَةِ أَهْلِ الْهَوَى وَصَارَ مِنْ مَفَاتِيحِ أَبْوَابِ الْهُدَى وَمَغَالِيقِ أَبْوَابِ الرَّدَى قَدْ أَبْصَرَ طَرِيقَهُ وَسَلَكَ سَبِيلَهُ وَعَرَفَ مَنَارَهُ وَقَطَعَ غِمَارَهُ.. مِصْبَاحُ ظُلُمَاتٍ كَشَّافُ عَشَوَاتٍ مِفْتَاحُ مُبْهَمَاتٍ دَفَّاعُ مُعْضِلَاتٍ دَلِيلُ فَلَوَاتٍ يَقُولُ فَيُفْهِمُ وَيَسْكُتُ فَيَسْلَمُ قَدْ أَخْلَصَ لِلَّهِ فَاسْتَخْلَصَهُ فَهُوَ مِنْ مَعَادِنِ دِينِهِ وَأَوْتَادِ أَرْضِهِ قَدْ أَلْزَمَ نَفْسَهُ الْعَدْلَ فَكَانَ أَوَّلَ عَدْلِهِ نَفْيُ الْهَوَى عَنْ نَفْسِهِ يَصِفُ الْحَقَّ وَيَعْمَلُ بِهِ لَا يَدَعُ لِلْخَيْرِ غَايَةً إِلَّا أَمَّهَا وَلَا مَظِنَّةً إِلَّا قَصَدَهَا..)[1].

ومن المعلوم أن صناعة النص التربوي الذي يستوعب هذه المواصفات الشاملة ويضمن مثل هذه المخرجات العالية ليس أمراً سهلاً وعملاً ميسوراً هيناً، فهي تتطلب التوفّر على معالجة ذات معايير عالية تتناسب مع مختلف الطبقات والشرائح الإيمانية، ومثل هذه المهمة لا يمكن أن يقوم بها إلا من تشرّب الهدي القرآني وارتوى من منبع الثقافة التوحيدية الصحيحة وصدر عن مقام المعرفة الحقة وقام مقام الولاية الشاملة والخلافة الإلهية العامة، وتمكن من زمام البيان وانقادت له ناصية البلاغة، فأنار للسالكين طريقهم

(١) نهج البلاغة، باب المختار من خطبه، الخطبة (٨٦). وقد تقدم منّا ذكر رأي ابن أبي الحديد من أن هذا الكلام هو (من الكلام الذي له ظاهر وباطن، فظاهره أن يشرح حال العارف المطلق، وباطنه أن يشرح حال عارف معين وهو نفسه عليه السلام) وقد تابعه على ذلك المحقق الخوئي (حبيب اللّه) في شرحه على النهج. وما نريد التأكيد عليه هنا هو الدعوة السمحة الهادئة التي يمثلها هذا النص والطريقة التربوية المتدرجة التي ينهجها من أجل التحلي بهذه الصفات والتلبس بهذه المقامات والمجاهدة من أجل بلوغها.

وعبّد لهم طريق القرب من ربهم وهداهم السبيل على بصيرة نيرة وطريق جَدَدٍ واضحة.. ومن أولى بتسنم هذا المقام وتولي هذا الأمر بعد النبي الخاتم صلى الله عليه وآله وسلم من باب مدينة علمه وحكمته، ومن (لَمْ يَسْبِقْهُ الْأَوَّلُونَ بِعِلْمٍ، وَلَا يُدْرِكُهُ الْآخِرُونَ)[1].



(١) خطب الإمام الحسن بعد شهادة أمير المؤمنين عليه السلام، فقال: (لَقَدْ فَارَقَكُمْ رَجُلٌ بِالْأَمْسِ لَمْ يَسْبِقْهُ الْأَوَّلُونَ بِعِلْمٍ، وَلَا يُدْرِكُهُ الْآخِرُونَ، كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله وسلم «يَبْعَثُهُ بِالرَّايَةِ: جِبْرِيلُ عَنْ يَمِينِهِ، وَمِيكَائِيلُ عَنْ يَسَارِهِ، فَمَا يَرْجِعُ حَتَّى يَفْتَحَ اللَّهُ عَلَيْهِ..)، وقد أخرج هذا الحديث محدثين كثر من السنة والشيعة، ولعل الرواية من طرق العامة أشهر منها عند الخاصة.

دعاء كميل.. قراءة شاملة في المنهج

ونريد هنا، وبعد أكملنا الكلام في شرح هذا الدعاء المبارك، أن نقدّم قراءة شاملة تتناول أبعاد منهجه التربوي وتبلور أهم نتائج هذه الدراسة وتبرز خصائصه الفريدة من خلال استعراض أهم محطاته التربوية في جانبين رئيسيين: الجانب الفني العام، والجانب المضموني الخاص.

أولاً: الجانب الفني العام

ونركز في هذا الجانب على موقع هذا المنهج من المناهج العلاجية الأخرى من خلال أبعاد العملية العلاجية للتعرف على الجوانب الفنية، فنقول:

تقدم فيما مضى، أننا لو شئنا أن نعطي وصفاً مختصراً للمنهج التربوي الذي اختطّه هذا الدعاء المبارك في معالجاته لما وجدنا وصفاً أدقّ وأخصر من (منهج العلاج بالحب)، فهذا العنوان يختصر كل خصائص المنهج الذي اختطّه الدعاء في شمولية وتوازنٍ ودقة وإحكام يمثل القمّة في الحسن وإحكام الأداء، فهو منهج مبتكر وفريد بالنظر إلى طريقته وأهدافه وهيكل العلاقة العلاجية فيه.

فمن جهة طريقته: في معالجة الانحراف وإدارة الصراع الإنساني الداخلي قارب بشكل كبير أفضل مناهج العلاج النفسي المعرفي[1]، والتي تفترض أن حلّ مشاكل الفرد النفسية وإخراجه من معاناته الداخلية وتغيير مواقفه وطريقة

---

(١) وهي مدرسة (كارل روجرز Carl Rogers) أو الطريقة (الروجرية)، كما يسميها البعض، وهي طريقة نالت شهرة كبيرة وشعبية واسعة في أوساط المدارس العلاجية النفسية وأقبل الباحثين والمختصين في الإرشاد النفسية على تعلمها وإتقانها وتنافسوا في معرفتها وتمثلها، فقد عدت في وقتها سبقاً علمياً ومنهجاً علاجياً فعالاً غير مسبوق. وقد تقدم الحديث عنها في (الجزء الثاني من هذا الكتاب) ويعدّ حديثنا هنا استكمالاً لسابقه وبلورة لرؤية الدعاء وطريقته العلاجية.

تصرفه وفكرته عن نفسه أمر ممكن (شريطة أن يُضمن له جو من المواقف السيكولوجية الميسرة لذلك، ويتمثل هذا المعنى في تهيئة المناخ النفسي الذي يسوده الاحترام والتعاطف والمشجع على الحوار والبوح بالمعاناة بما يضمن القدرة على تطويع النفس من خلال الاندماج مع خبرات الداعي وتقمّص أفكاره ومشاعره والخبرة بالقيود التي تكتنف مشكلته ومعوقات تجاوزها، ثم التعاطف معه من خلال التمحور حول مشكلته الروحية والتركيز عليها من طريق إعادة صياغة العناصر المحورية فيها، إلى جانب التنبّه إلى عدم احتواء الأوامر والإيحاءات العلاجية على متناقضات صريحة أو ضمنية... أو يرسم له طموحاً لا يمكن الوصول إليه)[١].

ويعدّ هذا المنهج العلاجي من أفضل المقاربات النفسية للعلاج السلوكي القائم على التدخل المعرفي (بسبب وضوحه والزمن القصير الذي يستغرقه العلاج. فالمعالج النفسي، حسب هذه الطريقة، لا يرسم وسيلة العلاج، ولا يقترح على العميل ما يجب عليه عمله، لأن ذلك الأسلوب يحوّل العلاج إلى نوع من فرض السلطة التي تزيد العميل رغبة في الاعتماد على الغير، وتبعده عما يرجوه العلاج له من إعادة بناء شخصيته وتنمية القدرة لديه على حل مشاكله)[٢].

وإذا كان المنهج السابق قد لقي (بعض النقد من الأخصائيين النفسيين وأخصائي الطب النفسي من حيث «أن مجرد قبول الشعور لا يكفي وأن هناك في الحقيقة توجيهاً إيجابياً وإن لم يدركه المعالج، هذا إلى أنه ينبغي أن يكون التوجيه الإيجابي في يد المعالج على نحو شعوري، دون أن يترك الأمر فيه لاستبصار المريض الذاتي وحده، وخاصة لأن الحالات التي تعالج على هذا النحو قد تنطوي على ما قد يكون المعرفة الذاتية القليلة فيها بأساً وخطراً»)[٣]، إلا أن (دعاء كميل) قد جاد بمنهج فريد أتى فيه على كل النقائص السابقة

(١) أنظر: الجزء الثاني من هذا الكتاب (بحوث تمهيدية في المنهج التربوي).

(٢) أضواء على المعالجة النفسية (النظرية والتطبيق)، د. فيصل عباس، ص ٢٤٨.

(٣) المصدر السابق، ص ٢٥١.

والسلبيات المتصورة، فهو لم يكتفِ بتفهّم معاناة المعالَج وقبول مشاعره بل عمل على قيادته وإرشاده بطريقة شعورية فعّالة وغير مباشرة، ولم يترك الاستبصار والتبصّر بيد الداعي وحده حتى نخشى عليه من توجهاته الذاتية ومعرفته القليلة التي قد تقوده إلى أوهام باطلة وترتد عليه بآثار سلبية، بل وجّهه بطريقة قيادية عالية وقام ببثّ تعاليمه عبر شخصية رمزية موحية، وسلك به طريقاً حوارياً هادئاً ملهماً؛ فعمل على بثّ أفكاره وسط مناجاته لربه بتوجيه دقيق يبتعد عن العنف والتطرف والوعظية، ويتجنب الخشونة واللغة المتعالية والتوجيهات المثالية.

أما من جهة أهدافه: فإن العلاج النفسي عامة، إمّا أن يقوم بعلاج أسباب المرض (واستئصال جذوره مما يؤدي إلى اختفاء الاعراض التي نتجت عنها)[١] وإما أن يقوم بعلاج الأعراض والنتائج. أمّا (دعاء كميل) فقد توجّه إلى استثمار أصل المعاناة من أجل خلق واقعٍ جديدٍ ينهض بالفرد وينمي شخصيته الإيمانية، فمهمة الدعاء وإن كانت تتركز إلى (الصراع النفسي الداخلي) باعتباره الأساس للانحراف السلوكي، إلا أنه لم يتنكر لهذا الصراع بل جعله بنفسه طريقاً للتكامل وأساساً للترقي، ولذا فهو لا يسعى للتوبة بوصفها مصالحة وقتية للانحراف أو تسوية ظاهرية للتبعات وتبريد مشاعر الذنب وتأنيب الضمير (كما يتصور الاتجاه الوضعي) بل هي أساس لمنهج حياتي شامل ومحطة انطلاقٍ لرسم المسار الإيماني والمنهج المستقبلي.

كما أن العلاج النفسي إما أن يكون علاجاً تدعيمياً يهدف إلى (تدعيم الشخصية وذلك بتخفيف وتسكين الأعراض وحل المشكلات وإعادة التوازن النفسي للمريض ولكن دون إحداث تغيير أساسي في بناء شخصيته، (وإما إن يكون علاجاً تغييرياً) يهدف إلى التغيير الأساسي في شخصية المريض وطريقة تفكيره واتجاهاته الأساسية، وأسلوب حياته ومفهومه عن ذاته وعن الآخرين)[٢]،

(١) أضواء على المعالجة النفسية (بين النظرية والتطبيق)، د. فيصل عباس، ص ١٥٤.

(٢) أضواء على المعالجة النفسية، د. فيصل عباس، ص ١٥٥.

وقد استطاع الدعاء أن يجمع بين الهدفين (التدعيم وبناء الشخصية)، فالهدف الأساس الذي يرمي إليه هو التغيير عبر تأصيل الصراع واستثارته وجعله حجر الزاوية لبناء الشخصية الإيمانية، إلى جانب اهتمامه بإتباع هذه المعالجة بمعالجة تدعيمية تعنى بمساندة عملية البناء السابقة من جهة، ورصد وملاحقة حالات الإخفاق التربوي من جهة أخرى، ولذا فهو منهج غير مسبوق.

وأخيراً من زاوية العلاقة العلاجية: فيمكن القول بأن المنهج الذي اعتمده الدعاء في معالجته أسلوباً، يقع في المنتصف بين (العلاج النفسي الموجه أو المباشر (والذي) يقوم فيه المعالج بدور إيجابي في كشف صراعات المريض وتفسيرها له، ومن ثم توجيهه نحو السلوك الإيجابي المؤثر في تغيير شخصيته (و) العلاج غير الموجه أو غير المباشر[1])[2].

والواقع أن المتأمل لا يكاد يحصي محاسن هذا المنهج ومميزاته الفريدة التي تميز بها عن بقية المناهج الأخرى.

ثانياً: الجانب المضموني الخاص

تقدم منّا فيما مضى أن المشكلة الأساسية التي واجهت هذه المناهج تتمثل في التوفر على منهج عملي وواقعي لمعالجة الانحراف، بإمكانه أن يوازن بين مشاعر الذنب وبين إشاعة الحب، أو بين الاتجاه العقلي التبصيري ومراعاة النواحي النفسية، بحيث لا يطغى أحدهما على الآخر من أجل تحقيق النتائج المرجوة منه. وقد وعدنا أن نقدم سيراً إجمالياً لحركة المنهج التربوي في

---

(١) كما في (مقاربة روجرز).

(٢) أضواء على المعالجة النفسية، د. فيصل عباس، ص ١٥٥ وقد تقدم منّا (عند الكلام عن خصائص المنهج) أن أنحاء العلاقة بين المعالِج والمعالَج، يمكن تصنيفها إلى ثلاث فئات:

- الطريقة الصارمة: (حيث يظهر فيها المعالج (صارماً وواثقاً حكيماً ولديه الحلول لكل مشكلة، وهي أشبه بطريقة الشيخ الراقي، الواثق من قوة الرقية التي يستخدمها).
- الطريقة التعاونية: (التي يشترك فيها الطرفان كفريق لإنجاح العملية).
- الطريقة الاستئذانية: (حيث يقوم الطالب نفسه بتوجيه العلاج فهو الذي يقود العلمية العلاجية). والمتأمل في منهج الدعاء يدرك أن الدعاء جمع بين الأنحاء الثلاثة جميعها.

(دعاء كميل) والتي تبين هذا المسلك الدقيق والمنهج المتوازن والذي يعدّ من تجليات التفوق المعرفي في أدعية أهل البيت عليهم السلام عامة وهذا الدعاء المبارك خاصة. وها نحن نختم هذا الفصول بهذا العرض الذي يبين عن هذه الخصائص من خلال المحطات التالية:

١ ـ الاسترخاء واستعراض المشهد الروحي:

وأول محطات الدعاء هو ما أسميناه بـ(الاسترخاء واستعراض المشهد الروحي) حيث يبدأ الدعاء بجمل الثناء على اللّه تعالى واستحضار عظمته وامتداد سلطانه واقتداره، وتركيز حضوره في النفس وملئ رحبها بمظاهر أسمائه واستشعار صفاته الجلالية والجمالية. ودلالة هذا الاستعراض على مستوى البعد الإلهي لجهة إشاعة الحب واضحة، لكن المهم هو انعكاس هذا الاستعراض على البعد النفسي؛ من حيث الارتقاء بها (أي بالنفس) في جوّ نوراني يسموّ بمشاعرها ويرتقي بأحاسيسها، ويرخي من خلاله عنفوانها، ويحيّد عنادها، ويشعرها بضآلتها أمام ضخامة الحضور الروحي المهيب، بما يهيأها، ومن خلال ضخّ صورٍ متلاحقة لآثار الذنوب على المستوى الحياتي والروحي، لاستشعار حالتها الروحية المتردية وواقعها الإيماني المتدهور. وبهذا يتضح الاندماج والترابط بين البعدين (النفسي والإلهي).

وكنت فيما سبق من الشرح قد أشرت إلى هذا الترابط بين (الثناء واستشعار السموّ الروحي والتحرر من قيود النفس والأنا الضيقة من جهة، والتبصّر الروحي الذي يسوقه من خلال استعراض آثار الذنوب من جهة أخرى، إلا أنني مؤخراً اكتشفت ما يؤكد هذا الترابط ويبرز جمالية النهج الذي اعتمده الدعاء في الاقتران، فالأبحاث اليوم تؤكد (أن الاتصال بالكمال عن طريق الصلاة والتأمل وغيرها من الممارسات الروحية يقلل من التوتر والقلق، ويزيد التعاطف والشفقة، ويعزز الوضوح العقلي)[1].

---

(١) الحب من دون حدود، مارسي شيموف، ص ٣١٧ وما تنقله الكاتبة هنا تستند فيه إلى الأبحاث التي أجرها الدكتور (أندرو نيوبيرغ Andrew Newberg) والذي يعتبر من الرواد في مجال علم اللاهوت =

٢ ـ الاحتواء ووعي المسؤولية:

ولمّا كان من المتوقع أن يترك الاستعراض السابق أثراً بيّناً يتمثل في استشعار الفاصلة التي تبعد الإنسان عن اللّه تعالى والتي لا بدّ من إزاحتها والاستدراك على ما يلازمها من الشعور بالقساوة والتصلب القلبي جرّاء الانغماس في هذا الجوّ التذكيري، توجّه الدعاء بعد المقطع السابق مباشرة لإعادة النفس لاستشعار دفء الصلة الإلهية، والعمل على ترميم العلاقة العبودية بالقول: (اَللّهُمَّ إني أتقرب إليك بِذِكْرِكَ، وَاَسْتَشْفِعُ بكَ إلى نَفْسِكَ، وَأَسْأَلُكَ بِجُودِكَ أن تُدْنِيَني مِنْ قُرْبِكَ، وَاَنْ تُوزِعَني شُكْرَكَ، وَاَنْ تُلْهِمَني ذِكْرَكَ) فأشعر الداعي أنه، وهو يستشعر هذه الفاصلة بينه وبين اللّه تعالى، يسير في طور التقرّب والعودة إليه تعالى من خلال ذكره، لا أنه يعيش هجراناً وابتعاداً! فهو في الحقيقة يعمل على (إعادة صياغة المحتوى النفسي) ويستخدم أسلوباً ينبض بالتفاعلية ومخاطبة القلب والوجدان. والملاحظ هنا دقّة الصياغة واتجاهها المقصود، ليس صوب الشعور بالقرب فحسب بل ولردم الهوّة التي أحدثها التذكير السابق! وما يؤكد هذا المعنى قوله بعدها مباشرة: (اَللّهُمَّ إني أَسْأَلُكَ سُؤالَ خاضِع مُتَذَلِّل خاشِع أن تُسامِحَني وَتَرْحَمَني وَتَجْعَلَني بِقِسْمِكَ راضِياً قانِعاً وَفي جَميعِ الأحوال مُتَواضِعاً) في تأكيده على المعنى السابق ذاته. وقد مرّ معنا فيما مضى هذا المعنى ومناقشة دلالة استخدام لفظي (المسامحة والرحمة) بل و(القناعة والتواضع) هنا، وقصدية إيرادها ودلالتها التوجيهية ودورها الإرشادي في التخفيف من

= العصبي neurothelogy أي دراسة تأثير المسلكيات الروحية على النشاط الدماغي ومؤلف كتاب (كيف يغير اللّه دماغك)، وقد أكّدت كشوف المسح الدماغي التي أجراها خلال تجارب الوحدانية على وجود نمط فريد من وظائف الدماغ يختص بها. وعلى نحو عجيب، اكتشف أننا عندما نمارس التأمل فإن فصوص الدماغ الجدارية؛ المسؤولة عن التركيز والانتباه أو تلك التي وظيفتها تحديد موقعنا من الزمان والمكان أو الأخرى المسؤولة عن إدارة وظائفنا الإرادية الحالية، كلها (تسكن وتتلاشى حدود الذات الفردية الخاصة بك، إلى أن تشعر بأنه ليس هناك افتراق-هناك سلام، وتوسع، ووحدة فقط)! أنظر: المصدر ذاته، ص (٣١٥-٣١٦)، إن هذا الكلام يدعو إلى التعجّب الشديد ويؤيد بقوة المعنى الذي ذكرناه في طريقة تفسير افتتاح الدعاء بالثناء على اللّه (على النحو السالف الذي أشرنا إليه)، فهذا الافتتاح ليس افتتاحاً فنياً، وهذا الارتباط (بين الثناء واستعراض آثار الذنوب) ليس ربطاً عفوياً اعتباطياً!.

أثر الاستعراض المذكور[١]. ويتفق هذا المعنى مع أهداف العلاج الإرشادي النفسي الأساسية والمتمثلة في (تخفيف حدّة التوتر حتى يقترب التفاعل بين الفرد والعالم الخارجي إلى حالة التوازن)[٢].

ثم يستأنف الدعاء أولى محطاته العلاجية الفعلية متمثلة في رفع الوعي وتسليط الضوء على كامل المساحة المستهدفة من السلوك بالتغيير فيما أسميناه بـ (**إضاءة المنطقة المستهدفة**) حيث يبدأ أولاً بـ (**تفكيك الأطر النفسية**)، والمدخل الذي يعتمده لإقرار هذا المعنى هو رفع الحساسية النفسية الإيمانية بالتحذير المبطن من الاسترسال للغفلة والأمل والأمن من مكر اللّه تعالى والاستسلام لاستدراجه والاغترار بنعمه وستره. وهو هنا أولاً يحضّر الحالة النفسية ويضعها في إطار الكرب وشدّة الحاجة فيقول: (اَللّهُمَّ وَأَسْأَلُكَ سُؤالَ مَنِ اشْتَدَّتْ فاقَتُهُ، وَاَنْزَلَ بِكَ عِنْدَ الشَّدائِدِ حاجَتَهُ..) موجهاً مشاعر الكرب والفاقة هذه جهة استشعار عدم الأمن من مكر اللّه تعالى وخفاء حيلته واستدراجه فيقول: (اَللّـهُمَّ عَظُمَ سُلْطانُكَ وَعَلا مَكانُكَ وَخَفِي مَكْرُكَ وَظَهَرَ أمرك وَغَلَبَ قَهْرُكَ وَجَرَتْ قُدْرَتُكَ... الخ) وذلك من أجل تطهير البيئة الداخلية من الاستسلام للغفلة والاغترار بالستر والنعمة، والتحسس لثقل الذنوب واستيلاء المخازي على واقعه، مدعّماً ذلك بأسلوب انهزامي يكرّس هذه المشاعر الآثمة بقوله: (اَللّهُمَّ لا أجد لِذُنُوبي غافِراً، وَلا لِقَبائِحي ساتِراً، وَلا لِشَيئ مِنْ عَمَلِي الْقَبيحِ بِالْحَسَنِ مُبَدِّلاً غَيْرَكَ.. إلخ) وقد أوضحنا فيما مضى

(١) وجملة ما يقال هنا: أن الداعي، جرّاء الاستعراض والتذكير السابق يحسّ باتساع الفجوة بينه وبين ربه وبعده عنه، فبأي شيء يستقبل اللّه تعالى وكيف يعود إليه؟! إن العودة هنا لا تتم بطلب المغفرة فبينه وبينها شقة بعيدة، فعمد إلى الدخول من جهة المسامحة والرحمة التي تبدد الشعور بالاستيحاش والخوف، وتقلص مسافة الهجران والبعد، إلى جانب طلب القناعة والرضا التي من شأنها أن تخفف من حالة القساوة والتصلب الروحي. فلاحظ أن الدعاء هنا يزاوج بين (البعد الإلهي) في التماس القرب من اللّه تعالى لكنه يراعي الجانب النفسي في الإرشاد لتوجيه المسألة وإخراجها مخرج طلب المسامحة والرحمة، واستقطاب النفس لهذا الطلب بالدعوة لإسكان التواضع والقناعة في النفس من أجل التخفيف من تصلب القلب وصعوبة استجلابه للعودة إلى اللّه تعالى!

(٢) أضواء على المعالجة النفسية، د. فيصل عباس، ص ٢٥٩.

ميزة هذا الأسلوب التراجعي في إضعاف مقاومة النفس وتوجيهها إلى الإقرار بطريقة تراجعية وسلبها الاعتداد بذاتها وإخضاع عنفوانها من خلال إخراج الإقرار على الذات مخرجَ الظلم والجهل والغفلة (لا اِلـهَ إلاّ أنت سُبْحانَكَ وَبِحَمْدِكَ ظَلَمْتُ نَفْسي، وَتَجَرَّأْتُ بِجَهْلي وَسَكَنْتُ إلى قَديم ذِكْرِكَ.. الخ) ناعياً على الاغترار بستر اللّه وكرمه والسكون إلى رعايته وحياطته (اَللّهُمَّ مَوْلاي كَمْ مِنْ قَبيح سَتَرْتَهُ وَكَمْ مِنْ فادِح مِنَ الْبَلاءِ أقلته وَكَمْ مِنْ عِثار.. إلخ). وجملة هذه المعاني وإن كان الدعاء يسوقها مساق الامتنان للّه تعالى والتذكير بنعمه، إلا أن لها غرضاً آخر وهو كشف القناع عن الواقع النفسي المتردي والمستور بسحب الغرور والجهالات، والغفلة التي طوقت النفس بأغلال مستحكمة تغذيها الآمال الكاذبة والدنيا الغرّارة وآثار المعاصي الممرضة والوعود المتكررة بالتوبة وانصلاح الحال يوماً بعد آخر حتى عاد مرضاً مستفحلاً وأزمة مركبة تحكم حالة الغفلة وتسدّ باب العودة، ولهذا فهو يردف هذا التذكير بقوله: (اَللّهُمَّ عَظُمَ بَلائي وأفرط بي سُوءُ حالي، وَقَصُرَتْ بي أعمالي وَقَعَدَتْ بي أغلالي، وَحَبَسَني عَنْ نَفْعي بُعْدُ آمالي، وَخَدَعَتْنِي الدُّنْيا بِغُرُورِها، وَنَفْسي بِجِنايَتِها وَمِطالي) ونلاحظ مرة أخرى ارتباطاً وثيقاً بين التذكير باللّه تعالى من جهة، والتبصير النفسي من جهة أخرى.. فهو يبدأ أولاً بخطاب تفاعلي قلبي (يؤطر الحالة النفسية بالكرب والشعور بالفاقة إلى اللّه تعالى)، ثم بخطاب تفاعلي توجيهي (يوجه الداعي لعدم الأمن من مكر اللّه تعالى)، ثم يتبعه بخطاب تفاعلي (يمتصّ مقاومة النفس ويسلب اعتدادها ويبصرها مواضع غرورها وجهالاتها)! وهو في المحصلة يقود الداعي في اتجاهي (التصعيد الروحي والإصلاح النفسي) فهو خطاب يبصّر النفس ويثير مشاعرها بتلطّف وتحنّنٍ من طريق غير مباشر؛ يعتمد الإشعار بنعم اللّه تعالى، ويحذر بطريق مبطن من الاغترار بستره والسكون إلى ظاهر كرمه وحسن رعايته.

ثم هو يسلط الضوء (بعد هذه المرحلة التذكيرية التحذيرية) على منطقة واسعة من النفس تقع موضع الاستهداف بالإصلاح والتوبة وهي منطقة

الصراع الدائم بين العقل والشهوات فيما أسميناه بـ**(إضاءة المنطقة المستهدفة)** فيقول: (فَأَسْأَلُكَ بِعِزَّتِكَ أن لا يَحْجُبَ عَنْكَ دُعائي سُوءُ عَمَلي وَفِعالي، وَلا تَفْضَحْني بِخَفِي مَا اطَّلَعْتَ عَلَيْهِ مِنْ سِرّي، وَلا تُعاجِلْني بِالْعُقُوبَةِ عَلى ما عَمِلْتُهُ في خَلَواتي مِنْ سُوءِ فِعْلي وَإساءَتي وَدَوامِ تَفْريطي وَجَهالَتي وَكَثْرَةِ شَهَواتي وَغَفْلَتي)! والملحظ المهم هنا أمران:

أولاً: أن المساحة التي يسلط الدعاء الضوء عليها ليست إلا مساحة الصراع الداخلي (بين العقل ونوازع النفس) من السلوك الإنساني، وبعبارة أخرى: إن ما يظهر من الكلام في هذا المقطع وإن كان يتناول شكاية ذنب أو ذنوب بعينها، إلا أن الحقيقة أن الدعاء جعل هذه الذنوب مفتاحاً للحديث عن حالة ملازمة وأزمة مستمرة وصراع ملازم، وأَخَذَ هذه الذنوب كالعنوان المشير إليها!.

ثانياً: أنه يوازن في هذه المرحلة التي يسلط الضوء فيه على الواقع النفسي بين الاعتراف بأصالة هذا الصراع الداخلي واستمراره وامتداده من جهة، والتحذير من عواقبه ونتائجه من جهة أخرى، فهو يعمل على الموازنة بينهما، بمعنى أن الملاحظ أنه يجمع بين الإقرار للإنسان بأصالة هذه الصراع والتحذير في نفس الوقت من نتائجه..! وبعبارة أخرى، إننا نلاحظ هنا أن الدعاء يؤكد على الموازنة بين جهتين:

الأولى: لفت النظر إلى تأصّل واستحكام هذا الصراع من جهة، ودوامه واستمراره من جهة أخرى، وامتداده في سلوك الإنسان من جهة ثالثة. فهو يؤكد على تأصله بقوله: (سُوءُ عَمَلي وَفِعالي)، وعن دوامه واستمراره: (وَدَوامِ تَفْريطي وَجَهالَتي وَكَثْرَةِ شَهَواتي وَغَفْلَتي)، وامتداده في أنحاء السلوك الظاهر والخفي:(بِخَفِي مَا اطَّلَعْتَ.. مِنْ سِرّي.. في خَلَواتي).

الثانية: تحذير الداعي من نتائج إهماله ومغبة عواقبه والتساهل إزائه، فيقول: (**وَلا تَفْضَحْني** بِخَفِي مَا اطَّلَعْتَ عَلَيْهِ مِنْ سِرّي، **وَلا تُعاجِلْني بِالْعُقُوبَةِ** عَلى ما عَمِلْتُهُ في خَلَواتي مِنْ سُوءِ فِعْلي وَإساءَتي)!

هذان جانبان يراعي الدعاء الموازنة بينهما؛ والجانب الأول فيه (بعد عقلي) توجيهي إلفاتي لأصالة هذا الصراع وملازمته للإنسان (كما قلنا)، بينما الجانب الثاني فيه (بعد نفسي) تحسسيّ لعدم التساهل معه أو إهمال معالجته، وهو يعمل على الموازنة بينهما. ومن الشواهد اللّافتة لهذا المعنى بالإضافة إلى ما ذكرنا، تعبيره في جانب العرض والإلفات بـ (**سُوءُ عَمَلي وَفِعالي**) وذلك عندما أراد أن يستعرض صورة هذا الصراع، وتعبيره في جانب الحث والتحذير بـ (**سُوءِ فِعْلي وَإساءَتي**) عندما أراد أن يستحثّ العبد لدرء مخاطره وعدم التساهل حياله، وهي تعابير دقيقة تتجاوز التفنن في الازدواج بين الجمل إلى تحري الدقة في التعبير والإلفات[1]!!.

ومن اللّافت كذلك، أنه يحرص على أن يكون هذا الاستحضار والتحذير في جوٍ آمن أن ينفلت من دائرة الضبط، ومن هنا فقد عقّب عليه بالتذكير برأفته وحنانه وعطفه فقال: (وَكُنِ اللّهُمَّ بِعِزَّتِكَ لي في كُلِّ الأحوال رءوفا وَعَلَي في جَميعِ الأمور عَطُوفاً). وهكذا نلاحظ حرص الدعاء على المزاوجة والموازنة بين مراعاة الجانب العقلي والجانب النفسي؛ بمعنى توجيه الإنسان عقلياً لوعي المشكلة ووضعه ضمن إطارها، والتحسّس في نفس الوقت لمفاعيل هذا التوجيه العقلي وسوقه بطريقة هادئة..!

والتـأمل في هذا السياق يشعرك بأن الدعاء لا يستدعي ذنباً بذاته، ولا يريد أن يجعل له خصوصية في حدّ نفسه، فهو لا يستهدف معالجة فاردة ولا يقصد

---

(١) ما يظهر من التعبير الأول (سُوءُ عَمَلي وَفِعالي) هو إلفات النظر إلى السلوك مجرداً عن الفاعل، ولهذا عبّر عن هذه المسلكيات الخاطئة بـ (سوء عملي) وكأنه سلوك غير مقصود، وجاء بكلمة (فِعال) بصيغة الجمع، وهي صيغة تشعر هنا بالإبهام، خصوصاً مع تجريدها من الوصف بالسوء! أما هو عندما كان في سياق التحذير من إهماله وترك التصدي لمعالجته فقد عبّر بـ (سُوءِ فِعْلي وَإساءَتي). والتعبير بالفعل مشعر بالقصد خصوصاً عندما ينسبه للمتكلم، إلى جانب وصفه بالسوء وإضافته له أيضاً في قوله: (وَإساءَتي) وهي واضحة في التعمد، فجمع بقوله: (سُوءِ فِعْلي وَإساءَتي) بين (القبح الفعلي والفاعلي)، وقد أشرنا إلى معنى هذين المصطلحين في الجزء الثاني من هذا الكتاب.
والتعبير في الجملة السابقة (**سُوءُ عَمَلي وَفِعالي**) عن (سوء العمل الذي يكافئ الخطأ والفعال) فيه إشعار بعدم القصد والتدخل في سوءها، أما الجملة الثانية (**سُوءِ فِعْلي وَإساءَتي**) فواضح فيها جانب الاستفزاز وإشراك المتكلم وتوجيه النسبة إلى (القبح الفعلي) و(القبح الفاعلي).

تسوية بعينها يريد من خلالها تبريد مشاعر الذنب وتخفيف الإحساس بالإثم، بل هو بالعكس من ذلك، يريد أن يستثير هذه المشاعر ويستحضر من خلالها معاناة الإنسان الدائمة من استحكام الهوى وشدّة وطأة الغرائز! وهو يحاكي في هذا المعنى ما جاء في دعاء الحزين: (مَوْلاَيَ يا مَوْلاَيَ حَتَّى مَتَى وَإِلَى مَتَى أَقُولُ لَكَ الْعُتْبَى مَرَّةً بَعْدَ أُخْرَى ثُمَّ لا تَجِدُ عِنْدِي صِدْقاً وَلا وَفاءً. فَيَا غَوْثَاهُ ثُمَّ وَاغَوْثَاهُ، بِكَ يا اللّه مِنْ هَوىً قَدْ غَلَبَنِي، وَمِنْ عَدُوِ قَدِ إسْتَكْلَبَ عَلَيَّ.. وَمِنْ نَفْسٍ اَمَّارَةٍ بِالسُّوءِ..)[١]. ويؤكد هذا المعنى أيضاً نفس صياغة الاعتراف المرنة التي يتبع بها هذا التبصير والإضاءة، الأمر الذي يُشعر أن الدعاء يحمل على عاتقه إرساء منهج تربوي فريد يسعى من خلاله لتطوير قدرات الفرد على مواجهته لنفسه وغرائزه، ويستثمر صراعه مع هذه الغرائز من أجل الارتقاء بإنسانيته وإعلاء تطلعاته.

ويختم الدعاء المرحلة الحالية بـ**(الاعتراف)** وهي المرحلة الأهم التي يسعى لها الدعاء. ويلاحظ هنا أنه يحضر الداعي لهذه المرحلة من خلال وصل الإشعار المتقدم بالتذكير باللجأ إلى اللّه تعالى فيقول: (اِلـهي وَرَبّي مَنْ لي غَيْرُكَ أَسْأَلُهُ كَشْفَ ضُرّي وَالنَّظَرَ في أمري) فهو يخفف الأثر السابق ويُعدّه لاستقبال مرحلة أكبر لمواصلة مشواره العلاجي بما يوحي به تعبيره بـ(كَشْفَ ضُرّي) إلى جانب حلحلة أزمته و(النَّظَرَ في أمري).

ثم هو يسعى لاستثمار الصراع المتقدم، وإعادة صياغته بطريقة فنية عالية الأداء من خلال تقنية **(إعادة الإسناد)** التي يشتت فيها المسؤولية عن الذنب ويعوّم من خلالها الاعتراف فيقول: (اِلهي وَمَوْلاي أجريت عَلَي حُكْماً اِتَّبَعْتُ فيهِ هَوى نَفْسي وَلَمْ اَحْتَرِسْ فيهِ... الخ)، حيث يعمل على إعادة تعريف الاعتراف بما ينفي فيه المسؤولية المباشرة عن المكلف بغية استدراجه للإقرار بطريقة هادئة لا تستثير النفس ولا تركز مشاعر الذنب. وهو بعد ذلك يستلّ منه الاعتراف بطريقة تدريجية بارعة وتوجيه لغوي دقيق حيث يقول: (وَقَدْ أتيتك

(١) مفاتيح الجنان، الشيخ عباس القمي، دعاء الحزين.

يا اِلـهي بَعْدَ تَقْصيري وإسرافي عَلى نَفْسي مُعْتَذِراً نادِماً....... مُذْعِناً مُعْتَرِفاً).. وعليه فهو هنا يوازن بين رعاية (البعد النفسي) من جهة تلطيف الاعتراف وعدم قسر النفس عليه وصياغته بطريقة آمنة تراعي الحفاظ على علاقة دائمية بين العبد وربه وفق هذه الصياغة التي تمكّنه من الرجوع والتصحيح كلما انحرف عن صراط العبودية وأخلّ بعهد الحب وحاد عن الوفاء بشرائطه، وبين (البعد العقلي)، والذي يحرص من خلاله على إنتاج اعتراف صريح وكامل غير منقوص يوازن فيه بين إذكاء مشاعر الذنب، واستيعاب كامل مساحة السلوك المستهدف بالتغيير! وقد أشبعنا الحديث عن هذا المعنى فيما مضى.

ونعود لنأكد أن هذه الصياغة الفريدة للاعتراف من شأنها أن تتيح للمكلف طرق باب التوبة له مرة بعد أخرى كلما واقع المعصية وتورط في المخالفة، فهي صيغة مرنة تستوعب كل مخالفة تقع ضمن مساحة الصراع المذكور! وهذا بحدّ ذاته يشهد أن هدف الدعاء ليس إنتاج توبة وقتية ينهي فيها مشاعر الذنب ويبرد الإحساس بنواتج الإثم، كما تفعل المناهج الوضعية، وإنما هدفه استثمار هذا الصراع لتغليب كفة العقل وعزيمة الصمود على ضعف الشهوات وخور الإرادة، وجعله منطلقاً للتكامل، يشهد لهذا طريقته في التأسيس للتوبة التي تأتي الإشارة إليها.

٣ ـ تشييد الحالة الروحية:

ومن الطبيعي أن ما يتبع الاعتراف مباشرة هو التوبة، لكننا نجد أن الدعاء، وبدلاً من ذلك، يستأنف مشواراً طويلاً يحضّر فيه العبد للتوبة من خلال استنبات الرجاء واستصلاح النفس للإقبال على التوبة على أساسٍ متوازنٍ من الرجاء المقوّم على أساس الخوف، ثم استصلاح هذا الرجاء وتطويره وإكسابه معاني عملية تبعده عن الشكلانية الباهتة والمعاوضة السطحية وتتصل بالحب وفق مسلك دقيق يوازن فيه بين (الخوف والرجاء) ومنهج مبتكر يراعي فيه التأكيد على إذكاء مشاعر الذنب من جهة والبعث إلى التوبة من جهة أخرى، ويمكننا هنا أيضاً ملاحظة بعدي التربية (الذين يحرص الدعاء على الموازنة بينهما) في

سيرين متداخلين: سير الوسيلة، متمثلاً في استمالة النفس نحو التوبة بالرجاء المستصلح بالخوف. وسير الغاية، متمثلاً في سوق العبد نحو الحب المؤسس على أساس الرجاء.

وقد أطلقنا على هذه المرحلة التي تعقب الاعتراف مسمى (تشييد الحالة الروحية)، وذلك لما يبدو من تحسس الدعاء للشعور باليأس أو الخواء النفسي (وربما الروحي) والتصلّب النفسي التي تخيم على النفس بعد هذا الاعتراف، ولهذا فهو يبدأ بمعالجة هذه الحالة من الخيبة والقسوة بصورة تدريجية عبر المحطات التالية:

الاستقطاب في قوله: (اَللّـهُمَّ فَاقْبَلْ عُذْري وَارْحَمْ شِدَّةَ ضُرّي وَفُكَّني مِنْ شَدِّ وَثاقي، يا رَبِّ ارْحَمْ ضَعْفَ بَدَني وَرِقَّةَ جِلْدي وَدِقَّةَ عَظْمي..) حيث يسعى إلى التوفيق بين الدوافع المتناقضة (التي تقدم الحديث عنها) وإيجاد حالة من الانسجام الداخلي من شأنها توحيد المشاعر النفسية ولجم التناقضات والتجاذبات الداخلية؛ فهو يبدأ ببعث التجاوب القلبي حيث يعزز حالة الشعور بالذنب (اَللّـهُمَّ فَاقْبَلْ عُذْري..) والسعي إلى إحكام المشكلة المذكورة وإبرازها كأزمة حقيقة خانقة (وَارْحَمْ شِدَّةَ ضُرّي وَفُكَّني مِنْ شَدِّ وَثاقي) تتصل من جهة قوتها بضعف الإنسان نفسه (ارْحَمْ ضَعْفَ بَدَني وَرِقَّةَ جِلْدي..)، فهو إشعار وتقرير للإنسان بضعفه، لكنه في الوقت نفسه يلطّف هذا الإشعار والتوجيه بالتذكير بأنه بين يدي من أفاض عليه نعمة الوجود وتعاهده بالبر وأحاطه بالعناية فيقول: (يا مَنْ بَدَأَ خَلْقي وَذِكْري وَتَرْبِيَتي وَبِرّى وَتَغْذِيَتي هَبْني لِابْـتِداءِ كَرَمِكَ وَسالِفِ بِرِّكَ بي).

ثم (**التأهيل**) وتأسيس الرجاء في قوله بعدها: (يا اِلـهي وَسَيِّدي وَرَبّي، أتراك مُعَذِّبي بِنارِكَ بَعْدَ تَوْحيدِكَ وَبَعْدَ مَا انْطَوى عَلَيْهِ قَلْبي مِنْ مَعْرِفَتِكَ وَلَهِجَ بِهِ لِساني مِنْ ذِكْرِكَ.. أوْ تُسَلِّمَ إلَى الْبَلاءِ مَنْ كَفَيْتَهُ وَرَحِمْتَهُ). حيث يشرع بعد الاستقطاب بإيقاظ الحب الفطري المبتني على الثوابت التوحيدية والمشتركات الإيمانية من طريق هذا التساؤل الذي يلفه الغموض ويثير حالة الإشفاق والإحساس

بالمسؤولية والخوف! فهو يوازن بين هذين الجانبين أيضاً موزانة دقيقة: جانب التنبيه وبعث التحسس، وجانب الإشعار بالرجاء والقرب والحب.

ثم (**التوجيه**) الذي يهدف إلى إصلاح الرجاء في قوله: (وَلَيْتَ شِعْري يا سَيِّدي وَإِلـهي وَمَوْلايَ أتسلط النّارَ عَلى وُجُوه خَرَّتْ لِعَظَمَتِكَ ساجِدَةً........ وَلا أُخْبِرْنا بِفَضْلِكَ عَنْكَ يا كَريمُ) فغرضه هنا التوجيه لإصلاح الرجاء وإعلائه، وتنقيته من شوائب المنّ ودعمه برصيدٍ حقيقي، وإكسابه نواتج عملية في واقع الفرد من شأنها الارتقاء بالعلاقة الإيمانية فوق مستوى المعاوضة والمبادلة، إلى جانب هدف آخر وهو الارتقاء بالحب الفطري الذي استنبته[1] سابقاً إلى مستوى أعلى. وهو هنا يوازن بشكل دقيق أيضاً بين إشعار الفرد بضرورة تدعيم دعاويه وتحقيق متبنياته وإثبات صدق إيمانه ورجاءه، وبين إعلاء الرجاء وتطعيمه بالحب للّه تعالى وتعظيم الطمع في عفوه ورحمته.

٤ ـ تكريس الحالة الروحية:

ثم إن الدعاء (وبعدما تقدم) يتوّج المحطات السابقة بالعمل على إحكام وتكريس الحالة الروحية مستنداً إلى قاعدة الحب التي دشّنها فيما تقدم، ويسعى إلى إقرار لغة الحب وتفعيلها وإكسابها مضامين تتصل بالحب عوضاً عن الرجاء، الأمر يبدو منه أنه كان فيما سبق يتّخذ من الرجاء جسراً للتحوّل إلى هذه اللغة. وهو ينحو صوب هذا الهدف في خطوتين:

الأولى: تفعيل الحب وإقرار العلاقة على أساسه، في قوله: (.. فَلَئِنْ صَيَّرْتَني لِلْعُقُوباتِ مَعَ أعْدائِكَ وَجَمَعْتَ بَيْني وَبَيْنَ أهْلِ بَلائِكَ وَفَرَّقْتَ بَيْني وَبَيْنَ أحِبّائِكَ وَأوْلِيائِكَ، فَهَبْني يا إلهي وَسَيِّدِي وَمَوْلايَ وَرَبّي صَبَرْتُ عَلى عَذابِكَ فَكَيْفَ اَصْبِرُ عَلى فِراقِكَ.. إلخ) حيث يعتمد في تنمية عاطفة الحب ومشاعره هنا أداة فاعلة تقوم على استحضار مشهد العذاب الأخروي من خلال مقاربة حاضرة ومحسوسة يستشعر من خلالها الداعي حالة الضعف حيال مصائب

(١) استنبته: من النبات، بمعنى زرعه وأسّسه.

الدنيا ومكاره الحياة عندما يقول: (يا رَبِّ وَأَنْتَ تَعْلَمُ ضَعْفي عَنْ قَليل مِنْ بَلاءِ الدُّنْيا..) ليسحبه من خلال هذه الصورة الحيّة المحسوسة إلى أجواء العذاب الأخروي بطريقة فنية عالية: (فَكَيْفَ احْتِمالي لِبَلاءِ الآخِرَةِ وَجَليلِ وُقُوعِ الْمَكارِهِ فيها وَهُوَ بَلاءٌ تَطُولُ مُدَّتُهُ وَيَدُومُ مَقامُهُ..) مراعياً آليات استحضار المشهد المذكور والاتحاد به ثم فصله عنه واستبداله بالمشهد الأخروي وفق صياغة تحويلية راقية من شأنها أن تصعّد العلاقة العبودية إلى أعلى مستوياتها وتحكّم لغة الحب، وذلك باستثمار مشاعر الخوف والإشفاق وتحويلها جهة الحب وقلب لغة التهديد والخوف إلى لغة الحب. ويوجهه، بأسلوب مبطن، إلى الهرب من اللّه تعالى إليه وبثّ فاقته عنده واللجأ إلى عنايته والارتماء في حضن حنانه ورعايته فيقول: (فَهَبْني يا إلهي وَسَيِّدي وَمَوْلايَ وَرَبّي صَبَرْتُ عَلى عَذابِكَ فَكَيْفَ اَصْبِرُ عَلى فِراقِكَ، وَهَبْني صَبَرْتُ عَلى حَرِّ نارِكَ فَكَيْفَ اَصْبِرُ عَنِ النَّظَرِ إلى كَرامَتِكَ آمْ كَيْفَ اَسْكُنُ فِي النّارِ وَرَجائي عَفْوُكَ)، ثم هو يصعّد مشاعر الحب بطريقة ارتقائية دقيقة على نحو ما أوضحنا في قوله: (فَبِعِزَّتِكَ يا سَيِّدي وَمَوْلايَ اُقْسِمُ صادِقاً لَئِنْ تَرَكْتَني ناطِقاً لأضِجَّنَّ أَلَيْكَ بَيْنَ أَهْلِها ضَجيجَ الآمِلينَ وَلأصْرُخَنَّ إلَيْكَ صُراخَ الْمَسْتَصْرِخينَ، وَلاَبْكِيَنَّ عَلَيْكَ بُكاءَ الْفاقِدينَ، ولأنادينك اَيْنَ كُنْتَ يا وَلِيَّ الْمُؤْمِنينَ، يا غايَةَ آمالِ الْعارِفينَ، يا غِياثَ الْمُسْتَغيثينَ، يا حَبيبَ قُلُوبِ الصّادِقينَ، وَيا اِلهَ الْعالَمينَ).

والدعاء هنا لا ينطلق بالداعي في تهويمات ساذجة، أو يزج به في خيال مجنّح، ولا يطلق ادعاءات فارغة، أو يصوّر له مقامات طوبائية لا سند لها، بل هو يسير به سيراً عقلائياً ويحرص على صياغة الشكاية إلى اللّه تعالى بصياغة توجيهية دقيقة تصعد به في مراقي السمو إليه والقرب منه كما أوضحنا ذلك في مطاوي الشرح.

وإلى جانب ما تقدم، نلاحظ حرصه على تنقية هذا التوجيه والتصعيد (الذي يستثير من خلاله مكامن الحب ومواجد العتاب) من خلال تأصيله على أسس رصينة وذلك بإتباع لغة الحب والشكاية الوجدانية بمرحلة أخرى تعنى **بـغربلة**

المحتوى الداخلي وتهدف إلى إعداد مراجعة تصحيحية من شأنها أن تعود بنظرة عقلية فاحصة هدفها تقويم مدّعيات هذا الحب وكشف القناع عنه وسبر حقيقته. ولذا فهو ينقل الداعي إلى موقع الآخر(المراقب) الذي يراقب ذاته من خلال (شخصية افتراضية) تتيح له وزن نفسه وتفحص حقيقة حبّه وتقويم مدعياته ومزاعمه.

ونريد أن نسلط الضوء (ضمن هذه المحطات والمراحل) على بعض الملامح والمشتركات العامة والتي تتّضح فيها الموازنة بين الجانبين: النفسي والعقلي..

ففي البعد النفسي[١]: نلاحظ أن الدعاء ومن خلال هذه المحطات يحرص على رعاية الجانب النفسي في معالجة حالة التصلب الروحي وملء الهوة التي تفصل الاعتراف عن التوبة بمعاني الرجاء الصادق؛ إذ هو يبدأ باستنبات الرجاء من طريق الخوف واستثارة هذا الرجاء من طريق التهديد المبطن بالعقوبة واستصلاحه بالخوف، ويمكننا ضمن هذا الإطار ملاحظة الخصائص التالية:

- حرصه على تحاشي التهديد الصارخ بالعقوبة والتّماس مع الأنا، واقتصار دوره على التنبيه وإستثارة الانفعال، لمّا كان هدفه الذي يتوخاه هو بعث الرجاء، ولذلك فهو يضع الردع في دائرة لا تتعدى السلوك إلى مستوى الهوية ومنطقة (الأنا) ولا تخدش عزة النفس أو تهين كرامتها، فهو يؤكد على مراعاة الجانب الإنساني واستثمار حسّ الكرامة الإنسانية، ويحرص على مراعاة هذا الجانب الفطري والحسّ الذي جبل عليه الإنسان في أعماق فطرته.
- كما يمكننا هنا أيضاً ملاحظة خصيصة (التوازن) على مستوى هذا البعد أيضاً من خلال سعيه لتجسير الرجاء[٢] في سبيل وضع احتياطات آمنة

(١) لاحظ أننا هنا نتحدث عن الرفق أو الحب كوسيلة وندرس فنية هذه الوسيلة أو الطريقة التي اعتمدها.
(٢) أي يجعل الرجاء جسراً يعبر عليه التهديد بشكل آمن.

تجعل بلوغ العقوبة أهدافها في منأى عن أي عوائق من شأنها أن تنقطع بالعملية التربوية قبل بلوغ أهدافها المحددة، فقد مرّ معنا كيف أنه يعتمد تدرّجاً مرحلياً في التنبيه بالعقوبة يتناسب مع درجة الرجاء في كل مرحلة، فيبدأ بالتعريض بالعقوبة في مرحلة التأسيس والتأهيل ثم التلويح بها في مرحلة التقويم والتوجيه، ثم التهديد في مرحلة التصعيد ثم الاستعراض المباشر لأطياف العذاب في مرحلة تجلية الرجاء واستبدال مفاهيم الحب والعشق به، وصولاً لتفعيل المشاعر والأحاسيس في مرحلة متقدمة يراد منها الوقوف على دعاوى الحب ومحاكمة الآثار العملية وتمحيصها فيما أسميناه بـ (غربلة المحتوى الداخلي).

- كما أنه يتحاشى أن لا يترك التهديد بالعقوبة أثراً على موقف العبد من جهة العقاب ومصدره، أو أن يكوّن مشاعر سلبية تجاهها حذراً من تأثيرات ذلك على بناء العلاقة بين الداعي وربه والتي يريد أن تكون مؤصّلة على أساس الحب (كما تقدم)، فالنظر إلى البناء الروحي السليم يستدعي تجنب كل ما من شأنه استعمال الخوف بنحو خاطئ يتعارض مع البناء المستهدف ويعوّق فاعليته التربوية.

أما في **البعد (العقلي)**[1]: فإن الغاية العليا والهدف الأسمى للمنهج التربوي هو إقرار العلاقة بين العبد وربه على أساس الحب، لما كانت التوبة في نظره تتعدى الإنفعال الوقتي والاسترضاء المحدود. وهو هنا يتّخذ من الرجاء جسراً موصلاً لهذه الغاية وتكامل هذه العلاقة، بينما يقوم الخوف بدور التأسيس للرجاء (كما تقدم آنفاً). وبناءً على ذلك تتشكل عندنا علاقة تكاملية توصل الخوف بالحب. ومما يدل على توجّه الدعاء صوب هذا المعنى، ما سبق بيانه من حرص الدعاء على تضمين الرجاء إشعار الداعي بالبر الإلهي وآثار الإحسان والتعاهد الربوبي ومزجه بالتذكيره بضعف الإنسان وحاجته إلى ربه وعلمه بضره ومواقع البؤس من شؤونه وحياته، وجعل هذه المعاني قاعدة للمعرفة

---

(١) لاحظ أيضاً، عزيزي القارئ، أننا هنا نتحدث عن الحب كغاية وندرس طريقة الدعاء في سبيل إقرارها.

الفطرية وصدىً لنداء التوحيد الإلهي المودع في أعماق فطرتنا وأرضية للشكر وأساساً للذكر، واستثمار ذلك للارتقاء بها نحو معاني الحب ومن ثم تعاهده وصقله والعمل على إحكامه وتفعيل لغته. ويمكننا هنا أن نلاحظ الخصائص التالية:

- أن الدعاء يستخدم التهديد بالعقوبة أو التخويف بها، كمثيرٍ عابر لا من أجل أن تكون جزء الدافعية، أي أن العقوبة لا تشكل مفردة من مفردات الدافعية نحو السلوك المطلوب أو الكفّ عن السلوك المقابل وإنما وظّفها من أجل أن تكون مثيرة للرجاء ومعمّقة له[١] باعتبار أنه يشكّل دافعاً أكثر نقاءً وأكفأ فاعلية وأطول ديمومة من الدافع العقابي، فالهدف المتوخى هو تأصيل العلاقة على أساس الحب الإلهي، أما الخوف فهو تابع له ومن أجل بقاءه وامتداده، ذلك أننا لو تصورنا انعدام الخوف من النفس وانتفائه فأي معنى للرجاء إذاً..؟ وعليه فالخوف ليس منظوراً في الدافعية بل أخذ على نحو الطريقية الموصلة إلى الرجاء، على أن يصبح الخوف هو المؤطر لهذا الرجاء والقائم على إصلاحه وتعاهده! ومن هذه الزاوية يمكن قراءة مرحلة (غربلة المحتوى الداخلي) من جهة كونها إصلاحاً للرجاء من خلال التأكيد على المسؤولية الفردية وتنقية الدوافع السلوكية من العناد والجحود التي لا تلتقي مع مزاعم الرجاء الصادق ودعاوى الحب.
- والدعاء في مزجه بين الخوف والرجاء لا يسلك سيراً عفوياً اعتباطياً، بل يرتكز إلى قانونٍ يربط بين الخوف والرجاء بنحوٍ متوازن ودقيق لا تلحظ فيه لأحدهما أولوية أو تقدم على الآخر، فهو يشعرنا عند التأمل، بضرورة التأصيل المتوازن لهذين الدافعين في النفس الإيمانية لما كان الهدف

(١) قد يتوهم القارئ من هذه الفقرة تكرار المعاني السابقة، لكن يجب أن يلحظ هنا اختلاف جهة القصد، ففي الفقرة السابقة كنا نعالج النواحي النفسية لطريقة عرض العقوبة، بينما نحن هنا نتكلم عن المضامين العملية التي يستتبطنها طريقة توظيف العقوبة.

هو بعث اليقظة الروحية من أجل إرساء التوبة على أساسٍ متوازن بين (الخوف والرجاء). وعليه، فالنظر من هذه الجهة يوضح أنه لا الخوف ولا الرجاء أخذا على نحو الموضوعية والهدف، وإنما النظر إليهما على نحو الطريقية والوسيلة[1].

فهدفه هنا تكريس الرجاء العملي والسموّ به إلى مستوى الحب والعشق الإلهي[2] باعتبار أنه أكثر جذباً للنفس وأطول ديمومة.

(١) لكن قد يقال (من هذه زاوية هذا البعد) أن الخوف والرجاء إذا لم يكونا واقعين في صراط التكامل العبادي من حيث الهدف فلماذا يوليهما هذه المكانة والأهمية في البناء الإيماني على نحو ما تشير إليه الرواية عن الإمام أبي عبد اللّه الصادق صلوات اللّه عليه وعلى آبائه: (كَانَ أَبِي يَقُولُ إِنَّه لَيْسَ مِنْ عَبْدٍ مُؤْمِنٍ إِلَّا وَفِي قَلْبِه نُورَانِ نُورُ خِيفَةٍ ونُورُ رَجَاءٍ لَوْ وُزِنَ هَذَا لَمْ يَزِدْ عَلَى هَذَا ولَوْ وُزِنَ هَذَا لَمْ يَزِدْ عَلَى هَذَا) أو قوله عليه السلام: (لا يكون العبد مؤمناً حتى يكون خائفاً راجياً) المصدر السابق، فما معنى ترافق الخوف والرجاء مع الإيمان وتلازم الحالة الإيمانية معهما؟ والجواب أن الترافق المذكور لا يجب أن يفهم منه أخذهما هدفاً للإيمان وبناء الإيمان من حيث الغاية عليهما، بل المراد حاجة الإيمان إليهما من أجل البقاء والامتداد، ويبرر ذلك ويسانده التعبير بـ(**نوران**) الذي يفيد أن أصل الحاجة إليهما من أجل بقاء وتوهج الحالة الإيمانية، فهما وقودا شعلة الإيمان وسرّ بقاءها. ومما يقوي هذا المعنى ويدعمه قول الإمام أمير المؤمنين عليه السلام المتقدم في كتابه إلى محمد بن أبي بكر (وَإِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ يَشْتَدَّ خَوْفُكُمْ مِنَ اللَّهِ، وَأَنْ يَحْسُنَ ظَنُّكُمْ بِهِ، فَاجْمَعُوا بيْنَهُمَا، فَإِنَّ الْعَبْدَ إِنَّمَا يَكُونُ حُسْنُ ظَنِّهِ بِرَبِّهِ عَلَى عَلَى قَدْرِ خَوْفِهِ مِنْ رَبِّهِ، وَإِنَّ أَحْسَنَ النَّاسِ ظَنّاً بِاللّهِ أَشَدُّهُمْ خَوْفاً للّه) فالرواية أرادت أن تصوّر لنا أن لا أصالة للخوف ولا للرجاء، باعتبار أن الرجاء إنما يقوم بالخوف والخوف إنما أخذ لبقاء الرجاء وديمومته. وعليه فالخوف والرجاء لم يأخذا على نحو الموضوعية والأصالة وإنما على نحو الطريقية والوسيلة ولأجل بقاء الحالة الإيمانية وتوهجها! ومن هنا فإن منهج (التربية بالحب) في (دعاء كميل) يقوم على العلاقة المذكورة فإن الأصالة (في علاقة الخوف والرجاء) هي للرجاء في الحقيقية، والخوف إنما هو مأخوذ على نحو الوسيلة لإذكاء الرجاء وتعميقه ومساندته، ثم هو بعد ذلك يعمل على إعطاء الرجاء معنىً يتجاوز المعنى الأولي الذي يقوم على النفعية والعوض ويرتقي به إلى مستوى الحب ويؤصله على أساسه، هذا في الجملة، وقد تقدم تفصيل هذا المعنى فيما أسلفنا.

(٢) قد يستوحش البعض لوصف علاقة العبد بربه تعالى بالعشق، وإلى هذا المعنى يشير المحدّث الشيخ عباس القمي (طاب ثراه) في (سفينة البحار) في مادة (عشق) بقوله: (العشق هو الإفراط في المحبة، وقد يتوهم أنه مخصوص بمحبة الأمور الباطلة فلا يستعمل في حبّه سبحانه وما يتعلق به وهذا يدل على خلافه وإن كان الأحوط عدم إطلاق الأسماء المشتقة منه على اللّه تعالى بل الفعل المشتقّ منه أيضاً بناءً على التوقيف)، وقد روي في الحديث عن رسول اللّه صلى عليه وآله وسلم: (أفضل الناس من عشق العبادة فعانقها وأحبها بقلبه وباشرها بجسده، وتفرّغ لها فهو لا يبالي على ما أصبح من الدنيا على عُسر أم يسر)، انظر: سفينة البحار، الشيخ عباس القمي، ج٦، ص٢٧١.
ويشير بعض المحققين إلى (أن القرآن الكريم لم يستخدم مفردة «العشق «وإنما استخدم مفردة «الحب «ومشتقاتها. ولا يخفى على أرباب المعرفة بأن ما يستشفّ من مفردة الحب هو ذات الشيء الذي تدل =

هذه تحليل لبعض خصائص منهج الدعاء في تشييد المعالجة على أساس الموازنة بين الخوف والرجاء، والواقع أن التعمق في منهج الدعاء لا يكاد ينتهي إلى قعرٍ، ولا يقف الباحث فيه على تحديد، وأنا هنا رمت الاختصار ما أمكن من أجل أن لا أشوش ذهن القارئ الكريم.

٥ ـ التوبة والضوابط السلوكية:

وهكذا نرى أن الدعاء في منهجه القويم قد استطاع تأسيس الرجاء المستند إلى الخوف، ثم أخرج الرجاء من طور التوسل الظاهر والتملق الأجوف إلى التحقق والعملانية وأبعده عن طور المبادلة والمقايضة بإكسابه معاني الحب، ثم أرسى التوبة على أساس متوازن من هذا الرجاء وعزّزه بقانون الجزاء الصارم الذي لا يقبل الملاينة ولا يتسامح في أي شائبة من عناد أو أي لون من ألوان الجحود (فَبِالْيَقينِ اَقْطَعُ لَوْلا ما حَكَمْتَ بِهِ مِنْ تَعْذيبِ جاحِديكَ، وَقَضَيْتَ بِهِ مِنْ اِخْلادِ مُعانِديكَ لَجَعَلْتَ النّارَ كُلَّها بَرْداً وَسَلاماً..) لكنه لم يترك الداعي لكي يستبد به طرف العقوبة والتهديد بالعذاب، بل وضع إلى جانبه الوعد بالصفح والتدارك بالرحمة: (وَاَنْتَ جَلَّ ثَناؤُكَ قُلْتَ مُبْتَدِئاً، وَتَطَوَّلْتَ بِالانْعامِ مُتَكَرِّماً اَفَمَنْ كانَ مُؤْمِناً كَمَنْ كانَ فاسِقاً لا يَسْتَوُونَ) ثم أقام التوبة على أساس متوازن من التحذير من مغبة الجحود والعناد التي تستوعب أغلب ذنوب الإنسان، والوعد بالصفح للمؤمن وعدم مساواته مع الفاسق، وهذا هو مفاد القسم الذي يقيم التوبة على أساسه بقوله: (اِلهى وَسَيِّدى فَأَسْأَلُكَ بالقدرة الَّتى قَدَّرْتَها، وَبِالْقَضِيَّةِ الَّتي حَتَمْتَها وَحَكَمْتَها وَغَلَبْتَ مَنْ عَلَيْهِ اَجْرَيْتَها اَنْ تَهَبَ لي... كُلَّ جُرْم اَجْرَمْتُهُ، وَكُلَّ ذَنْب اَذْنَبْتُهُ) فعمدة السبب في تصدير الدعاء التوبةَ بهذا القسم هو الحرص على إنتاج توبة شاملة واعية نقية من كل معاني العناد والجحود وذلك بالتذكير (بالقدرة والقضية) المتضمة (في عين الوعد بقبول المؤمن وعدم مساواته

= عليه كلمة «العشق»...
فالحب الشديد والذي يعادل العشق، قد ورد في القرآن الكريم كصفة من صفات المؤمنين: «أشدُّ حباً للّه»). أنظر: العقل والعشق الإلهي. د. غلام حسين الديناني، ص ١٥.

بغيره) الرفض (في ذات الوقت) لأي توبة لا يتنصل من خلالها الداعي من كل معاني الجحود والعناد، وكفى بهذا معطى تربوياً بليغ الدلالة.

ثم أنه حفّ التوبة بجملة من الضوابط والبدائل التي تكفل استمرارها وديمومتها وتضمن الحفاظ على مكتسباتها. إن هذه التوبة، ووفق هذه المواصفات، هي وحدها القادرة على إيجاد الأرضية الصالحة للتنمية الروحية الإيمانية.

٦ـ التنمية الروحية:

ومن الجوانب المهمة والمكملة للمنهج الواقعي الذي يختطه الدعاء هو ما اصطلحنا عليه بـ (التنمية الروحية)، بل لعل هذا الجزء من المنهج هو الأهم باعتبار أنه يبين عن أهداف هذا المنهج من جهة شموليته لواقع ما بعد التوبة.

وقد تقدم، فيما مضى، أن التوبة لا تمثل المحطة النهائية عند الدعاء، فالهدف ليس هو إنهاء مشاعر الذنب أو التوصل بها لاستيهاب المعاصي وكفى، بل هي جسر يعبر من خلاله إلى علاقة أرقى ووسيلة يجدد من طريقها العهد مع اللّه تعالى في استئناف واقع جديد وتصميمٍ جادٍ للبقاء على عهد العبودية واستشراف آفاق الحب وتجديد الدافعية للاستقامة على نهج الطاعة.

وقد أكّدنا سابقاً أن الدعاء يعتمد من أجل إنجاح هذا الهدف مقاربتين هما: **(العقد السلوكي، وإعلاء الطموح الإيماني)**. والمقاطع التي تضمنتها هذه المرحلة تتّسع لكلا القراءتين، وقد أرجأت بيان السرّ في اعتماد الدعاء هاتين المقاربتين وتضمينهما منهجه في التنمية المذكورة إلى هذا الموضع بالذات لما لهذا المعنى من صلة بما نحن فيه من التاكيد على حرص الدعاء على الموزانة في منهجه بين البعدين (النفسي والعقلي). فنحن في سياق هذه الموازنة التي نتحدث عنها (كخصيصة فريدة تميز منهج الدعاء) نلاحظ أنه راعى في إخراج التنمية الروحية جريانها على وفق العقد الشخصي الملازم للإرادة والقصد، إلى جانب مراعاته للجانب النفسي بإخراج هذا المعنى من التنمية مخرج الطموح

وتلبية أشواق الروح في الارتقاء والتطلع للاستقامة، وهو بهذه المزاوجة يريد أن يعضد كل بعدٍ بالآخر بما يضمن به نجاح مسلكه التنموي هذا (فتأمل).

وإذا كان القِسم الأخير من الدعاء يُعنى **بالدعم النفسي** لضمان نجاح المنهج التربوي الكلي، فإنه راعى أيضاً في قيام سياسة هذا الدعم على ملاحظة جانبين وجريه في اتجاهين: الأول هو ما يرتبط بالبعد النفسي و**معالجة إخفاق** نفس المنهج في تحقيق غاياته الكلية وأهدافه المتوخاة. والثاني: هو ما يرتبط بالبعد الإلهي المتمثل في **دعم الطموح** المذكور والحفاظ على بنود العقد المتقدم، كما أن التوصيات التي يختم بها الدعاء تجري في نفس هذا السياق من المحافظة على منجزات العملية التربوية من جهة درء أي انتكاسات تتولد عن خيبة الأمل وفقدان الثقة بالنفس في بلوغ الشأو المراد وتحقيق الأهداف المأمولة.

وهكذا يتبين لنا، ومن خلال سبر هذا المنهج الذي جاء به الدعاء تلازم الاتجاه النفسي والعقلي في معالجاته التربوية ومحطاته الإرشادية، الأمر الذي ينبأ عن حكمة ونظر ثاقب ومعرفة عالية بالنفس وطريقة سياستها وإحاطة تامة بمسالك تربيتها، وأن التأكيد على بروز هذين الاتجاهين في أغلب مقاطع الدعاء، وتقديم قراءتين في البعدين المذكورين ليس اتجاهاً ترفياً يعكس حيرة في الفهم، وإنما هو أمر تقتضيه طبيعة المنهج الدقيق المؤصل على أساس فهم حاذق بسياسة النفس والتمكن من إصلاحها.

وجملة ما يمكن استفادته من الكلام المتقدم أن الجهتين المتقدمتين تعكسان منهجاً متكاملاً من جهة الشعور المرهف بالنفس الإنسانية والتوق إلى إصلاحها وإيصالها إلى كمالها على قاعدة المحبة الإلهية والمعرفة التوحيدية العالية، فإن المربي ما لم يتوفر على المعرفة التوحيدية من جهة والشعور الإنساني العالي من جهة أخرى فمن الصعب عليه بمكان أن يحلّق باتباعه في هذه السماء ويطير بهم هذا المطار..!

وقد تقدّم منّا أن الباحث يحار عند تأمله في الدعاء، ويعسر عليه بادئ ذي بدء تحديد الأولوية في هدفه التربوي، فهل هو في الأساس يتّجه صوب

إحياء اليقظة والترقب التي تبعث في النفس الحذر وعدم الاستسلام للغفلة والأماني، في ظل حرصه على صياغة هذا المعنى في جوٍ من الرجاء وبعث الأمل وإتراع النفس بالحب للّه تعالى؟ أم أن الهدف الأساس هو بناء العلاقة العبودية على قاعدة الحب الإلهي وتشييد هذه العلاقة وتنمية هذا الحب من طريق إحياء الرجاء المنتهي بالحب بحيث يغدو الخوف عامل مساعد في إيقاظ الرجاء وإرهاف الحب؟ الواقع أن المتأمل لا يبدو له (في الوهلة الأولى) تقدمٌ لأحدهما على الآخر، ولا أولوية لهذا على ذاك.. إلا أن الإحاطة بالمنهج تستدعي القول بأن المنهج يسير في الحقيقة في اتجاهين متوازيين الأول: إرهاف الحالة الروحية وتبديد آثار القسوة، والثاني: إعادة صياغة العلاقة بين العبد وربه على أساس الحب الإلهي، وقد تقدّم أيضاً أن الدعاء يراعي هذين الجانبين معاً ويولي كليهما أهمية وذلك باعتبار أن التوبة، وكما قلنا مراراً، ليس مصالحة وقتية أو تسوية شكلية للانحراف تستهدف وأد مشاعر الذنب وتأنيب الضمير (كما يتصور الاتجاه الوضعي)، بل هي أساس لمنهج حياتي شامل ومحطة انطلاقٍ لرسم المسار الإيماني وبداية تأسيس للطموح والمستقبل الإيماني، ولذا كان من المهم أن يولي هذا الجانب أيضاً أهمية ويؤصله على قاعدة الحب لا على أساس الرجاء أو الخوف من أجل إبقاء شعلة التوهج الروحي والارتقاء الإيماني.

ومما تقدم يتبين أن الأساس التربوي والأولوية المرعيّة هي لاعتماد (الحب) شكلاً ومضموناً كأداة للتقويم السلوكي والتوجيه الروحي، في حين يغدو (الخوف) والتلويح بالعقاب عامل إحياء للرجاء وإرهاف للحب. وقد لاحظنا كيف سلك الدعاء مسلك الموازنة بينهما؛ فعمل على التذكير بالعقوبة بأسلوبٍ نقي من مفرزاتها السلبية، وإخرج الخوف إخراجاً سليماً يبتعد به عن الشعور بالاستهداف الشخصي ويلتقي مع المحبة، وحاول أن يرسم جواً للعقاب يلتقي مع محبة اللّه لعبده وكأن العقاب متوجه إلى السلوك لا إلى ذات العبد؛ بنحو لا نلحظ للّه تعالى مدخلية في العقاب، إلا من جهة التصيير والترك وقطع

العناية كما نلاحظ ذلك في قوله: (فَلَئِنْ صَيَّرْتَنى لِلْعُقُوباتِ مَعَ اَعْدائِكَ) وأن ربه لا يلاحقه بالعقوبة شخصياً ولا يستهدف ذاته، وإنما تستهدفه النار وتلاحقه العقوبة[١]، وكما في قوله: (وَجَمَعْتَ بَيْني وَبَيْنَ اَهْلِ بَلائِكَ) وهو سعي لتخليص العقوبة الإلهية من تصوّر العداء والانتقام باعتبار أن مفهوم البلاء مفهوم مبهم غائم لا يدل على انتقام كما ولا يدل على اختصاص، بل هو إلى الاختصاص والمحبة أقرب. ثم هو يصوّر له نوعاً من الاستحقاق بأن يكون من أوليائه تعالى بقوله: (وَفَرَّقْتَ بَيْني وَبَيْنَ اَحِبّائِكَ وَاَوْليائِكَ!). وهكذا نلاحظ حرص الدعاء على إخراج التحذير من العقوبة والتذكير بها مخرجاً سلساً لا يترك آثاراً سلبية من العقوبة والتذكير بها، وإلا لم تكن وسيلة لإثارة الحب والتذكير والتعويل عليها في تجذير الرجاء للّه تعالى.

وما تقدم يكشف لنا أن صلاحية الخوف من العقوبة لإثارة الرجاء وتعميقه كما تقدم في قوله عليه السلام: (فَإِنَّ الْعَبْدَ إِنَّمَا يَكُونُ حُسْنُ ظَنِّهِ بِرَبِّهِ عَلَى عَلَى قَدْرِ خَوْفِهِ مِنْ رَبِّهِ)، لا تستند إلى علاقة ذاتية بين الخوف والرجاء، بنحوٍ كلما ازداد الإنسان خوفاً من اللّه تعالى (بأي مسوغ أو لأي سببٍ) ازداد رجاءً له تعالى بل هي مستندة لطريقة إدراك العلاقة التي تربط بين الخوف والرجاء، ومن هنا يتضح أن قوله: (وَإِنِ اسْتَطَعْتُمْ..)[٢] فيه إلفات إلى أنه ليس كل أحدٍ يقدر على هذا النحو من الجمع بين الخوف والرجاء، فهو أمر يحتاج إلى فقه وتوفيق وإرشاد، لأن المعوّل فيه على المعرفة، وهذا أيضاً ما يمكن استفادته من نفس هذا النص؛ ذلك أن التعبير بربه هنا وتكرارها له مغزى تربوي عميق، مع أن مقتضى البلاغة أن يقول: على قدر خوفه منه تعالى؟ لكن السرّ هنا أن حيثية الربوبية في جهة الخوف من اللّه تعالى هي غير تلك التي في الرجاء، فجهة الربوبية المنظورة في الخوف هي جهة الاقتدار والعلم والإحاطة بجهات الضر والافتقار، أما حيثية الربوبية المأخوذة في الرجاء فهي جهة الكرم والعناية

(١) كما في قوله: (أم كيف يحرقه لهيبها، أم كيف تزجره زبانيتها..).

(٢) في قوله عليه السلام: (وَإِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ يَشْتَدَّ خَوْفُكُمْ مِنَ اللّهِ، وَأَنْ يَحْسُنَ ظَنُّكُمْ بِهِ، فَاجْمَعُوا بيْنَهُمَا).

والحب والتحنن والرأفة الدائمة، هاتان جهتان مختلفتان أكّد الدعاء على إرساء نهج متوازن بينهما كما نلحظه في قوله: (اَللّـهُمَّ فَاقْبَلْ عُذْري وَارْحَمْ شِدَّةَ ضُرّي وَفُكَّني مِنْ شَدِّ وَثاقي، يا رَبِّ ارْحَمْ ضَعْفَ بَدَني وَرِقَّةَ جِلْدي وَدِقَّةَ عَظْمي، يا مَنْ بَدَأَ خَلْقي وَذِكْري وَتَرْبِيَتي وَبِرّى وَتَغْذِيَتي هَبْني لِابـْتِداءِ كَرَمِكَ وَسالِفِ بِرِّكَ بي) وإرساء نهج التوازن بينهما يحتاج إلى مربٍ قدير ومعلم خبير ومذكر فقيه قادر على إدارة العملية التربوية وتوجيه مشاعر الآخرين.

ونشير هنا، وكشاهد على ما تقدم، إلى كلام للباحثة (مارسي شيموف) يتصل بهذا الأمر، ويبين حساسية المسلك الذي نتّبعه في قيادة الآخرين والتأثير في مشاعرهم وخطورته في تشكيل هوية النهج الذي نتبناه وندعو له، فتؤكد أننا و(في كل مرة نتواصل فيها مع أي شخص- سواء كان شريكاً، أو غريباً، أو حتى جمهوراً من مئات الأشخاص- إما أن نكون وكلاء حب، نخلق التفاهم والتواصل في كل لقاء، وإما أن نكون وكلاء خوف، نخلق المسافات والتباعد، ونقطع التواصل من خلال انعزالنا، أو قساوتنا، أو دفاعيتنا.

إذا كنت وكيل حب، يلين قلبك عندما تعبر عن نفسك، ما يؤدي إلى تليين قلوب الآخرين أيضاً. أما إذا كنت وكيل خوف، فإن قلوب الجميع تتصلب مثل الحجر. طريقة التحدث والاستماع تحدد ما إذا كنت وكيلاً للحب أو وكيلاً للخوف. وكلاء الحب يعبرون دائماً عن حزنهم، أو ألمهم، أو غضبهم، أو إحباطهم، لكنهم يفعلون ذلك بمهارة، ومن أجل خلق المزيد من الحب)[1] وهذا ما اختطه منهج الدعاء، وهو لاشكّ منهج مبتكر في التربية لم يسبق ولن يلحق أيضاً، يضارِع أفضل ما عرفته الإنسانية في مناهج التقويم وطرق التوجيه، ويعرّفك جهة صدوره التي تستحق السيادة وتبوء مقام الزعامة (التي ينحدر عنها السيل ولا يرقى إليها الطير)[2] ولنعم ما قال الكميت (عليه الرحمة):

(١) الحب من دون حدود، مارسي شيموف، ص ٢٥٠.

(٢) جاء في الخطبة الشقشقية قوله عليه السلام: (مَا وَاللَّهِ لَقَدْ تَقَمَّصَهَا فُلاَنٌ وَ إِنَّهُ لَيَعْلَمُ أَنَّ مَحَلِّي مِنْهَا مَحَلُّ الْقُطْبِ مِنَ الرَّحَى، يَنْحَدِرُ عَنِّي السَّيْلُ وَلَا يَرْقَى إِلَيَّ الطَّيْرُ).

ساسةً لا كمن يرى رعية النا س سواءً ورعيةَ الأغنام[١]

وقد تقدم في الكلام منّا: أن من جملة الدواعي التي ترجّح نسبة هذا الدعاء العظيم لأمير المؤمنين عليه السلام وتقوّيها، وحدة المنطلقات والمنهج الذي يتبنّاه الدعاء في التربية وتشابهه مع منهج الأنبياء والربانيين من جهة كونهم ينطلقون في التربية للناس من منطلق الرحمة التي لا تشابهها رحمة المصلحين العاديين والمتنورين والمعالجين النفسيين (فما هو مسلّم لدينا أن كل نبي يحمل الألم الإلهي، والألم الذي يؤذي روحه هو ألم البحث عن اللّه تعالى فيعرج إليه، ويصعد، ويرتوي من ذلك النبع فعندئذٍ يحصل عنده ألم الناس، فإنّ تألّم الناس يختلف عن تألّم شخص متنور للناس لأن ألم المتنور عاطفة بشرية ساذجة، انفعال وتأثر.. ولكن ألم النبي ألم آخر لا يشبه أياً من تلك الآلام. كما أن معرفة نفس الناس عندهم تختلف أيضاً، فالنار التي تلتهب في روح النبي نار أخرى)[٢].

ولمّا كان أهل البيت عليهم السلام امتداد لخط النبوة في رسالتها ومنهجها وخصائصها الروحية، كان هذا المنهج المتّسم بالحب النابع من أعماق معرفتهم واتحاد أرواحهم بأرواح الناس خصوصاً أتباعهم هو المنهج المعتمد في تربيتهم (فالنبي يحصل له نفوذ الشخصية قبل كل شخص.. فإنه يتحد مع العالم ويضم العالم إليه.. ويتعذب من هَمِّ الناس ﴿لَقَدْ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِٱلْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾[٣] ﴿فَلَعَلَّكَ بَٰخِعٌ نَّفْسَكَ عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِمْ إِن لَّمْ يُؤْمِنُواْ بِهَٰذَا ٱلْحَدِيثِ أَسَفًا﴾[٤] وصحيح أنه يتلوع من جوع الناس وعريهم ومظلوميتهم وحرمانهم ومرضهم وفقرهم ويتألم لذلك إلى حدٍ بحيث لا يتمكن من أن ينام في مضجعه شبعاناً وهناك جائع في أقصى البلاد (هَيْهَاتَ أَنْ يَغْلِبَنِي هَوَايَ، وَيَقُودَنِي جَشَعِي إِلَى تَخَيُّرِ الأَطْعِمَةِ وَلَعَلَّ

(١) شرح هاشميات الكميت بن زيد الأسدي، بتفسير أبي رياش أحمد بن إبراهيم الفيسي، ج ١ ص ٢٣

(٢) رؤى جديدة في الفكر الإسلامي، الشيخ مرتضى المطهري، ج ٢، ص ٣٤٤، (الإنسان في القرآن).

(٣) التوبة، آية: ١٢٨.

(٤) الكهف، آية: ٦.

بِالْحِجَازِ أَوِ بِالْـيَمَامَةِ مَنْ لاَطَمَعَ لَهُ فِي الْقُرْصِ، وَلاَ عَهْدَ لَهُ بِالشِّبَعِ أَوْ أَبِيتَ مِبْطَاناً وَحَوْلِي بُطُونٌ غَرْثَي وَأَكْبَادٌ حَرَّى). ولكن يجب ألا تحمل هذه على رقّة القلب والترحم والعطف الساذج في مستوى مواساة الناس السذج. إن النبي من حيث أنّه بشر له في بداية عمله وسلوكه جميع المزايا البشرية، اللون والشكل عند جميع البشر، ولكن بعد ما يلتهب جميع وجوده بالشعلة الإلهية، تأخذ كل هذه الأمور لوناً وصبغة أخرى، صبغة إلهية.

والاختلاف بين من يربيهم النبي والمجتمع الذي يصنعه وبين من يربيهم المتنورون والمجتمعات التي يصنعونها كما بين السماء والأرض.

والاختلاف الرئيسي في أن النبي يجهد لإيقاظ الطاقات البشرية الفطرية ليلهب الشعور الغامض والحب الكامن في وجود الناس. ويدعو النبي نفسه (مذكراً) يبدع في الإنسان حساسية في مقابل جميع الوجود وينقل معرفته النفسية بالنسبة لكل الوجود إلى أمته ولكن المتنور يوقظ – على الأكثر – الشعور الاجتماعي عند الأفراد، ويطلعهم على مصالحهم القومية أو الطبقية)[1].

وأهل البيت عليهم السلام والذين يمثلون امتداد النبي صلى الله عليه وآله وسلم في جميع الجوانب المتصلة بخصائص القيادة العامة للمجتمع والرعاية التربوية الأبوية والتوفر على ما يحتاجه هذا الدور من السمات والخصائص النفسية، يحملون هذا الشعور المفعم بالحب تجاه الناس والفهم لحاجاتهم. وقد جاء عنه عليه السلام قوله: (فإنّا صنائعُ رَبّنا وَالنّاسُ بَعْدُ صَنائِعُ لَنا)[2].

ومما تقدم يتّضح لنا طبيعة المنهج الإسلامي الذي يتبناه أهل البيت عليهم السلام في سياسة النفوس وتربية الخلق، إنه منهج يتّسم إلى جانب عمقه ودقّة مسلكه وبعد غوره بالحنوّ والرفق والبساطة وعدم التعقيد من أجل شمول الساحة الإيمانية واستيعاب أفرادها، وهذا ما سيتبين لنا في البحث اللاحق.

(١) رؤى جديدة في الفكر الإسلامي، الشيخ مرتضى المطهري، ج ٢، ص (٣٤٣- ٣٤٤)، (الإنسان في القرآن).

(٢) نهج البلاغة، الكتاب: ٢٨.

المدرسة الحديثة في العلاج بالحب (دراسة مقارنة):

ومن الجدير، بعد ما مرّ، أن نستعرض هنا منهجاً من المناهج التي جادت بها الاتجاهات الحديثة لطريقة العلاج بالحب، متمثلاً في **المدرسة اليابانية الحديثة** من أجل عقد مقارنة بين منهج هذه المدرسة وبين المنهج التربوي في (دعاء كميل) كنموذج بارز للمنهج الإسلامي في جانبيه النظري والعملي المتقدم.

وقد كنا في (الجزء الثاني) من هذا الكتاب، أشرنا إلى أن المنهج التربوي في الدعاء يشابه من بعض وجوهه بعض مدارس (العلاج بالمعنى) وما يقاربها من المدارس الحديثة كـ (العلاج النفسي المنصب على العميل The Naikan psychotherapy... وأولى خطوات هذا المدخل العلاجي هو استثارة الشعور بالذنب لدى العميل[1] ليدرك كم هو مصدر قلق للآخرين، ثم دعوته إلى استبصار ذلك القدر من الحب والرعاية الذي يتلقاهما من الآخرين، وذلك لكي يقلل من تركيزه على ذاته، وتتولد لديه الرغبة في التواصل مع الآخرين والتضحية من أجلهم، وعندئذ تختفي تدريجياً الأعراض المرضية التي يعاني منها، ويخلي الطريق لشعور السواء والاتزان، حيث يواجه الفرد نفسه بأسوأ ما فيها، وينهض بمسؤوليته فيصحح أخطائه، وعندما يحاول جاهداً أن يعيد الأمور إلى نصابها، تتوقف دموع الألم والندم، ويكتشف الفرد كم يحبه الآخرون ويرغبونه، ويتخفف من شعور الذنب تجاههم، ويستند هذا المدخل العلاجي إلى أحد الطقوس الدينية اليابانية التي تقضي بأن يدخل الأفراد إلى الكهوف المظلمة ليقضوا فيها أوقاتاً طويلة بلا طعام ولا شراب ولا نوم فيتأملوا حياتهم الماضية، متناسين كل متع الحياة ورفاهيتها، آملين الوصول إلى قدر من الاستبصار الروحي)[2].

والمقاربة العلاجية السابقة وإن كانت تمثل مبادرة متقدمة للتخلص من أوهاق المناهج الوضعية المتقدمة إلا أنها بالطبع لا تضارع المسلك الإسلامي

---

(١) يطلق مصطلح (العميل)، ويراد به في مدارس العلاج النفسي: المريض أو طالب العلاج.

(٢) الشعور بالذنب: المفهوم. القياس. العلاج، د. منال عبد الخالق جاب اللّه، ص ٢١٤، وقد عدّ بعض المختصين هذا المدخل أفضل مداخل العلاج النفسي.

عامة، فضلاً عن أن تحاكي هذا المنهج العظيم الذي جاء به هذا الدعاء المبارك، على أننا نلاحظ قواسم مشتركة بينهما والتقاءً في الجهات العامة المشتركة ومنها: اعتماده التأملَ كمدخلٍ للاستبصار الروحي، و(الشعور بالذنب) كأداة لاستثارة المعالجة وبدئها، إلى جانب اعتمادها الحب أداة فاعلة من أجل إعادة شعور السواء والاتزان النفسي والتخفيف من مشاعر الذنب والإشعار بالمسؤولية وتصحيح الأخطاء.. لكننا، مع ذلك، عندما نقارن هذه الجهات بمنهج الدعاء، نلاحظ تقدماً فائقاً لمنهج الدعاء، فمن جهة تخفيف مشاعر الذنب وتلطيفها، فقد مرّ معنا في أثناء الشرح أن الدعاء يتبنى منهجاً يتّسم بالرفق ويضبط من خلاله مشاعر الذنب في إطار محددٍ يثير في النفس التحسّس لهذه المشاعر من دون أن تطغى على جوانبها أو تجعل الداعي يعيش تحت وطأتها فتكون عائقاً للعملية الإصلاحية أو تبطئها، ومن دون أن تترك انطباعات عميقة وسيئة على النفس، إلى جانب عدم تمييع هذه المشاعر والتهاون في إبرازها وبعث الإحساس عالياً بها. فالمعالجة التي يقدمها في عين كونها معالجة صارمة شاملة في استقصائها مواضع الخلل في النفس والاعوجاج في السلوك واستئصال الانحراف واجتثاث منابته، فهي معالجة رحيمة رقيقة تراعي أدق الخلجات النفسية وتأتي على مواضع الداء وتطبب النفس برفق ينمّ عن سموٍّ في التعامل الإنساني وترفّعٍ في التعاطي مع الشأن الإصلاحي. إلى ذلك فإنه يعتبر إثارة مشاعر الذنب هذه وسيلة لبعث المسؤولية في نفس المعالَج وإنهاضه لطي صفحة الماضي واستقبال جهة جديدة في العمل، كما نلاحظ حرص الدعاء على اعتماد إحياء العلاقة باللّه تعالى وتأصيلها على قاعدة الحب وجعل هذا الحب وسيلة لإخراجه من زاوية الانكفاء على النفس والتخنّدق وراء جدر الذات، وهي علاقة أعظم هيمنةً على سلوك الإنسان وأبعد أثراً في قوة جذبها وديمومتها. وبالجملة فقد تقدم الدعاء، ومن خلال هذه المسلكية، أشواطاً بعيدة في العلاج النفسي المعرفي لحالة الانحراف وإدارة مشاعر الذنب وخلّصها من مطبات التناقض التي ابتليت بها أغلب المدارس الحديثة (كما أوضحنا سابقاً)، فأنتج بالتالي اتجاهاً أصيلاً ومنهجاً متوازناً.

مع القارئ..

كان لصدور القسم الأول من هذه الدراسة (قبل بضع سنوات) انطباع جيد عند عامة القراء الكرام، وترحيب غير متوقع، بحمد اللّه وفضله. لكن هذا القبول والإشادة لم يخلو من جملة من التساؤلات والاعتراضات، بعضها كان يتعلق بلغة الكتاب وأسلوبه (المعقد بعض الشيء)، والبعض الآخر بالمصطلحات الجديدة التي استخدمها الكاتب، فيما كانت بعض الاعتراضات الأخرى تدور حول نفس أفكار الكتاب ومنهجه. وقد سألني بعض الإخوة أن أكتب موجزاً يلخص محتواه ويسهل عرض أفكاره أو عقد جلسات حوارية للنقاش حولها. وقد استجبت لبعض هذه الجلسات فكان التساؤل في الغالب يدور حول ظرف هذه الدراسة ومدّة الاشتغال بها.. فرأيت، إكمالاً لهذا الكتاب وقضاءً لحق كثيرٍ من القراء، أن ألحق في ختامه كلاماً يتضمن (قصة هذا الكتاب) ودواعي تأليفه..

كان أول ابتدائي في هذا العمل قبل نحو من ١٣ سنة، لم يكن يدور قبلها في خلدي شيء عن الدعاء، ولم تراودني نفسي يوماً أن أشرحه ولم أطمع في ذلك قط..! لكن (الصدفة) قادتني من غير قصد، وساقتني (الأقدار) إليه على غير موعد؛ عندما كنت ذاهباً إلى البحرين مع أخي الشيخ (أبي باقر) في رحلة علاجية للوالدة (عافاها اللّه)، وكان أخي في ذلك الوقت يقدم حلقاتٍ في شرح أدعية الصحيفة السجادية في قناة (الأنوار). فكنّا نقطع الطريق بالحديث عن أدعية أهل البيت عليهم السلام عندما سألني عن رأيي في بعض فقرات (دعاء كميل) وتفسير بعض عباراته.. فصرنا نتجاذب أطراف الحديث، ويدلي كل منّا بدلوه. لكني بعدما رجعت صرت أكثر التفاتاً لعبارات الدعاء وعناية به؛ فقد كنت في ليالي الجمع أقرأه للمؤمنين بعد صلاة الجماعة في بعض المساجد التي

كنت أقيم الصلاة فيها، فكان يرسخ في ذهني حينها بعض عباراته ويستلفت انتباهي بعض مقاطعه. ولما كنت حينها مشتغلاً بدراسة علم الكلام والعقائد، فقد دار في خلدي أن أكتب شرحاً يتضمن بعض المضامين العقدية والدلالات التربوية المستوحاة منه. فأنشأت ملفاً له أسميته: (دعاء كميل... الأبعاد التربوية والجوانب العقائدية والأخلاقية) وصرت أكتب فيه على نحو قريب من الشروح النمطية المعتادة، مستوحياً من كل مقطع ما يناسبه.

وقد كان من محاسن الصدف وعظيم التوفيق أن منّ اللّه عليّ في ذلك الوقت بالتشرف بأول زيارة لي لمشهد الإمام الضامن (علي بن موسى الرضا) صلوات اللّه وسلامه عليه وعلى آبائه وأبنائه الطاهرين، وقد رأيتها فرصة مواتية للاطلاع على ما توافر لدى مكتبة الحرم المطهر من مصادر وشروح للدعاء. فكنت في الصباح أذهب للمكتبة المذكورة وأقضي فيها الساعات؛ أقلب الكتب وأنقب في الشروح مستطلعاً منهجها في الشرح ومنقباً عن شوارد الدعاء ومستوضحاً فهم ما استغلق من عباراته. ومع أن أغلب تلك المصادر كانت باللغة الفارسية، إلا أني مع ذلك كنت مكباً عليها؛ أتكلّف فهم بعضها وأدون بعضها الآخر أو أنسخه لأسأل لاحقاً عنه. ومن أكثر العبارات التي كانت مدار البحث في المصادر المذكورة، قوله: (إِلِهِي وَمَوْلايَ أَجْرَيْتَ عَلَيَّ حُكْماً اتَّبَعْتُ فِيهِ هَوى نَفْسِي..)، إلا أني لم أصادف منها ما ينقع الغلة أو يقنع العقل، ولم أحصل من أيٍ منها على ضالتي ولم أظفر بطلبتي. وقد انتابني حينها شيء من اليأس، وشعرت أني أبدد الوقت فيما لا جدوى منه ولا طائل وراءه..! وكنت كلما انتابتني الحيرة، رمقت القبة الشريفة التي تطلّ على الباحثين من السقف الزجاجية مستميحاً عطاء سيد هذه البقة المقدسة وملتمساً البركة من جواره.

ولم تطل مدة الحيرة هذه، فقد خامرني بعدها (بمدة من الزمن) إحساس مختلف وأنا أستمع لهذه العبارة بالذات، فكنت استشعر من خلالها، ومن دون قصدٍ، حديثاً تربوياً وحواراً موجهاً ينحو منحى التلقين والتعليم وبلغة واضحة وأسلوبٍ سلسٍ هادئ وعلى مستوى عالٍ من الحب والحنوّ! فكانت

هذه الفكرة كالشرارة التي أعقبت تحولي عن تفكيري السابق، وانقلابي عليه. فتوقفت، وبعدما حبّرت عشرات الصفحات، رجعت عليها بالنقض وتنكرت لما فيها وأعرضت عنه، وشرعت في التفكير من جديد والتأمل طويلاً محاولاً استكشاف لغة الدعاء ورصد هذا المنهج التربوي التوجيهي الذي يسير عليه، فكان شغلي الشاغل؛ لا يكاد تفكيري يتوقف ولا ينفكّ بالي مشغولاً على الدوام حتى في أوقات الخلود إلى النوم أو أثناء سيري ماشياً أو راكباً. وكلما خلوت بنفسي وسنحت لي الفرصة صرت أكتب.. وأكتب.. وأكتب، حتى اجتمع عندي مذكرات كبيرة ملئت صحائفها بالشرح والتكرار والإعادة.. حتى أخذ مني الإعياء مأخذه، وصرت أتعجب من نفسي ومن تحملي، فكنت لا أنتقل من الكتابة إلا إلى التفكير، ومن التفكير إلى الكتابة أو الاستماع له مراراً وتكراراً..! وصرت بعدها أَشَدّ حرصاً على الدعاء؛ فربما فاتتني قراءته ليلة الجمعة فقضيته نهارها، بل ربما استمعت له يوم السبت وأعجبني أن أكرره المرة بعد الأخرى..! ولو كان الدعاء يسمع أو يعي لملّني وضجر مني مع أني لم أملّه ولم أضجر به بل كنت أزداد على كثرة الاستماع له إعجابا بعباراته وكلفاً به.. لا أدري ما هو السرّ..! مع أني بنفسي كنت ألوم نفسي كثيراً على هذا الإسراف في التفكير الذي يطير النوم من عيني مع كثرة تعبي وإرهاقي وتفكيري المتواصل في كل آن وفي كل مناسبة! وزاد من كل ذلك أني كنت وقتَ اشتغالي به أجلس مع الوالد (رحمه اللّه تعالى) يومي (الخميس والجمعة) أو حيثما اتفق لي، أطالع له، فكنت أقرأ له في تلك الفترة (شرح نهج البلاغة) لابن أبي الحديد المعتزلي الذي يعدّ من أفضل الشروح وأغزرها مادة، وقد أعجبت به أيّما إعجاب، وتأثرت بمذهبه الخاص في (علي بن أبي طالب)، مما قادني للتفكير في تناول (دعاء كميل) بطريقة جديدة ترتبط بالسياق التاريخي لعصر الإمام (عليه أفضل الصلاة والسلام). وهنا بدأت المهمة تتعقد والأفكار تتشابك، إلى درجة لم أكن أتصوّر في حينها أن انتهي لهذه النتائج.

وقد سألني أحد الإخوة في بعض جلسات الحوار عن مدى قناعتي بما

انتهيت إليه من نتائج وخرجت به من أفكار، قائلاً: ألا تتوقع أن يبدو لك فهم آخر يأتي على تصوراتك السابقة ويناقضها، أو يخالفها على الأقل؟!

ورغم أن سؤاله كان مرتجلاً ولم يكن مبنياً على تقويم موضوعي، إلا أنه كان وجيهاً إلى حدٍّ مّا، وصرت آخذه على الدوام بنظر الاعتبار، وأقيس ما توصلت له بمثل هذا الفرض.

والواقع أن المنجز الإنساني لا يخلو رغم الاجتهاد من عيوب، ولا ينفكّ يلحقه شيء من القصور.. ولا أكتم القارئ أني لا أشعر بالرضا تماماً عما قدّمت، ولا أستبعد أن يلحق عملي شيء من ذلك، فهو على كل حالٍ جهد شخصي وعمل فردي. ومن يدري، فربما ارتكبت خطأ منهجياً هنا أو شطح بي التفكير في فهم نصٍ أو تأول عبارة هناك، أو فاتني الإشارة إلى نكتة هامة أو انتابني القصور في الإحاطة بجهة ما من جهات البحث.. كل ذلك متصور بل هو واقع أعيشه وحصيلة أتكبد تكاليفها كلما راجعت ما سطّرت وتأملت مجدداً فيما كتبت، فكنت أرجع عليه بالنقض تارة والاستدراك أخرى والتصحيح ثالثة، يعرف ذلك كل من تأمل في الهوامش والملاحق. إلا أن ذلك كلّه لا يعني نقض البناء من أساسه أو الرجوع عن التصور المنهجي السابق برمته، فحسبي أن بذلت الجهد واستفرغت الوسع على وفق منهج بنائي مترابط يسعى بنفسه لتبرير اتجاهاته وقصدية مفرداته مستبعداً أي لون من ألوان التمحّل في تحميل النصّ فوق طاقته أو الاعتباطية في تقسيم مقاطعه وتوجيه عباراته (كما هو شأن أغلب الاتجاهات التقليدية في شرح الدّعاء إن لم يكن كلها!)، وقد سعيت ما أمكن إلى تسهيل لغته وتطويع عباراته وانتظام أفكاره..

والحق أني كلما تأملت هذا الأمر ورمت استخلاص العبرة منه والنظر إلى مواطن المنّة ومواقع الشكر فيه لم أجد بداً من أن أعترف للوالد (تغمده اللّه برحمته) بالفضل (بعد اللّه تعالى) في ذلك، لأسباب قريبة وأخرى بعيدة، فكنت أعزو له السبب وأشعر أنه ترك في نفسي ومنذ نعومة أظافري انطباعاً عميقاً جعلني أتفاعل مع الدعاء في سماحته وعلوّ منهجه، إلى جانب ما خلّفه جوّ

التربية العام بحكم طبيعة مهنته ودوره الاجتماعي من توّجهٍ عقائدي وتاريخي. وكنت كلما استحضرت ذلك تذكرت قول الإمام زين العابدين عليه السلام: (فَمَهْمَا رَأَيْتَ فِي نفْسِكَ مِمَّا يُعْجِبُكَ فَاعْلَمْ أَنَّ أَبَاكَ أَصْلُ النِّعْمَةِ عَلَيْكَ فِيهِ فَاحْمَدِ اللَّهَ وَاشْكُرْهُ عَلَى قَدْرِ ذَلِكَ، وَلا قُوَّةَ إلا بِاللّه..)[1]. فالحمد للّه تعالى الذي بنعمته وهدايته وتوفيقه تتم الصالحات، والشكر بعد ذلك لوالدي الكريمين، سائلاً منه تعالى أن يتقبل مني بكرمه وأن يوصل ثوابي بثوابهما وأن يجزيهما من مذخور المغفرة والرحمة والكرامة من عنده، بمنّه ولطفه إنه أكرم الأكرمين.

والشكر من بعد ذلك لكل من مدّ لي يد العون في سبيل إكمال هذا العمل وساعدني في التغلب على صعوباته، أخصّ بذلك زوجتى الكريمة المخلصة التي استفرغت الوسع وبذلت الجهد وأبدت المساندة لي في هذا المشروع ومشاطرة هذا الطموح حتى تحققه واكتماله.

كما لا يفوتني أن أشكر أخي العزيز (وعديلي) الأستاذ الشيخ عباس أحمد العباس (أبا محمد) حفظه اللّه تعالى على متابعته لهذا العمل ومراجعته وتدقيقه للجزأين الأولين، ولمقترحاته المهمة وانتقاداته البناءة التي كان لها أثر كبير كذلك في إثراء الجزأين الأخيرين وتعديل نواحيه الفنية، كما أثمن عالياً جهود الأخ العزيز والأستاذ الفاضل الشيخ عباس حسن البريهي (أبي فضل اللّه)، وفقه اللّه وحفظه، على جملة ما أتحفني به من ملاحظات قيّمة وإلفاتاتٍ هامة ساهمت في رفع مستوى هذا العمل وتطويره.

والشكر موصول لكل الأخوة والمشايخ الكرام الذين راجعوا قسماً كبيراً منه، وقدموا لي العون بمساهماتهم واقتراحاتهم وآرائهم وتصحيحاتهم. ولمن أثنى وبارك وشجع منهم كذلك، فكان لإطرائهم وثنائهم دور كبير في مواصلة العمل وتحمل المشاقّ.

كما أوجه الشكر لولدي العزيزين: (زينب) و(علي)، اللذين عملا جاهدين

---

(١) رسالة الحقوق للإمام زين العابدين علي بن الحسين عليه السلام، حق الأب.

على التدقيق اللغوي والنحوي والإملائي للجزأين الأخيرين، فكان لمراجعتهما أثر كبير في الاستدراك على كثيرٍ من النواحي اللغوية وإعادة النظر في جملة من المضامين والجوانب الفنية كذلك.

لكل هؤلاء أقدم شكري وتقديري وامتناني، وأسأل اللّه جلّت آلائه أن يتقبل مني هذا القليل وأن يشركهم في ثوابه وأن يشملهم بنواله وجزيل كرمه وعطائه إنه سميع مجيب، وأن يوفقنا لخدمة دينه وكتابه وأهل بيت نبيه (صلى اللّه عليه وعليهم) وأن يجعلنا من المشمولين بشفاعتهم وأن لا يحرمنا صلة نوالهم وعوائد برهم وبركات مواهبهم.

﴿ رَبِّ قَدْ ءَاتَيْتَنِى مِنَ ٱلْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِى مِن تَأْوِيلِ ٱلْأَحَادِيثِ ۚ فَاطِرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ أَنتَ وَلِىِّۦ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ ۖ تَوَفَّنِى مُسْلِمًا وَأَلْحِقْنِى بِٱلصَّٰلِحِينَ ﴾.

وصلى اللّه على محمد وآله الطاهرين السادة الميامين وسلّم تسليماً كثيراً

حسين خليل أبوزيد
المملكة العربية السعودية
القطيف – تاروت



المصادر

أهم مصادر البحث الأساسية، بعد القرآن الكريم، مرتبة بحسب الحروف الهجائية:

١. الأحلام بين العقيدة والعلم، د. علي الوردي. دار كوفان للنشر، الطبعة الثانية - بيروت،١٩٩٤م.

٢. الأخلاق في القرآن الكريم، الأستاذ الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي، دار التعارف للمطبوعات، الطبعة الأولى - بيروت ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤ م.

٣. أسرار العارفين، شرح كلام مولانا أمير المؤمنين عليه السلام، شرح دعاء كميل، السيد جعفر بحر العلوم. تحقيق: فارس حسون كريم، مكتبة فدك لإحياء التراث، الطبعة الأولى-قم ٢٠٠٧م - ١٤٢٨هـ.

٤. أسرار العقل الباطن «اعشق مرضك»، د. فاليري سينيلنيكوف، ترجمة: د. مصطفى سليمان دليلة، د. آنا مصطفى دليلة، دار الحصاد: طباعة - نشر - توزيع، الطبعة الأولى، سورية دمشق ٢٠٠٩م.

٥. أسرار العقل في حركته الخفية، د. أحمد توفيق حجازي، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، عمان ٢٠١٨م - ١٤٣٩هـ.

٦. الإسلام وعلم النفس، د. محمود البستاني، مجمع البحوث الإسلامية، الطبعة الأولى -بيروت ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م.

٧. أصول علم النفس، د. أحمد عزت راجح، دار المعارف، ١٩٩١م.

٨. أضواء على المعالجة النفسية (بين النظرية والتطبيق)، د. فيصل عباس، دار الفكر اللبناني، الطبعة الأولى، بيروت ١٩٩٤م.

٩. أضواء على دعاء كميل، عز الدين بحر العلوم، دار الزهراء، الطبعة الأولى - بيروت ١٤١١هـ - ١٩٩١م.

١٠ الأطفال: سهل حبهم، صعب تهذيبهم (٧ مهارات أساسية لتحويل الصراع إلى تعاون)، الدكتورة بيكي إيه. بيلي، مكتبة جرير، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨م.

١١ إقبال الأعمال، رضي الدين بن طاووس، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، الطبعة الأولى المصححة - بيروت ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م.

١٢ الإلهيات، على هدى الكتاب والسنة والعقل، الشيخ جعفر السبحاني، بقلم: الشيخ حسن محمد مكي العاملي، دار السلام للطباعة والنشر، الطبعة الأولى -بيروت١٤١١ هـ/ ١٩٩٩م.

١٣ الأمثل في تفسير كتاب اللّه المنزل، ناصر مكارم الشيرازي، مؤسسة البعثة، الطبعة الأولى -بيروت ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م

١٤ أنا وأنت، مقدمة في مهارات التواصل الإنساني، د. محمد بلال الجيوسي، مكتب التربية العربي لدول الخليج، الرياض ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢ م.

١٥ أوائل المقالات، الشيخ المفيد، دار المفيد، الطبعة الثانية، بيروت ١٤١٤هـ -١٩٩٣م.

١٦ بحار الأنوار، الشيخ محمد باقر المجلسي، مؤسسة الوفاء، ط٢ - بيروت ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

١٧ بحوث في علم النفس الفلسفي، تقريراً لدروس السيد كمال الحيدري، الشيخ عبد اللّه الأسعد، دار فرقد للطباعة والنشر، الطبعة الثالثة - إيران، قم ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م.

١٨ (بحوث قرآنية) على ضفاف سورة القدر، تقريراً لأبحاث العلامة الحجة السيد منير الخباز، بقلم: حسين علي جليح القطيفي، إعداد شبكة المنير، الطبعة الثانية ١٤٣٥هـ/ ٢٠١٤م.

١٩ البرمجة اللغوية العصبية في ٢١ يوماً، هاري ألدر وبيريل هيذر، مكتبة جرير، الطبعة الرابعة ٢٠٠٤ م.

٢٠ بهج الصباغة في شرح نهج البلاغة، الشيخ محمد تقي التستري. تحقيق: مؤسسة نهج البلاغة. الناشر: دار أمير كبير للنشر. الطبعة الأولى بيروت ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م

٢١ التجلي الأعظم في الصلاة على النبي الأكرم ﷺ، سيد فاخر موسوي، مؤسسة تحقيقات ونشر معارف أهل البيت عليهم السلام، الطبعة الأولى، قم- ١٤٢١هجرية.

٢٢ البنية النفسية عند الإنسان، كارل يونغ، ترجمة: نهاد خياطة، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا- اللاذقية، سنة ١٩٩٤م.

٢٣ تحف العقول عن آل الرسول (صلوات اللّه عليهم)، الشيخ ابن شعبة البحراني، مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الثانية - قم ١٣٦٣هـ.

٢٤ تعديل سلوك الأطفال والمراهقين، المفاهيم والتطبيقات، د. إبراهيم عبد اللّه فرج الزريقات، دار الفكر: ناشرون وموزعون، الطبعة الثانية، الأردن/ عمان ٢٠١١/ ١٤٣٢هـ.

٢٥ التعليم والتعلم في النظرية التربوية الإسلامية، يوسف مدن، دار الهادي، بيروت -لبنان ١٤٢٧ هـ.

٢٦ التعامل مع الذات، أ. د. بشير صالح الرشيدي، مجموعة إنجاز العالمية، الطبعة السادسة- الكويت ٢٠١٦م-١٤٣٧هـ.

٢٧ التفسير الكبير، للإمام الفخر الرازي، دار الكتب العلمية، الطبعة الثالثة- لبنان ٢٠٠٩م.

٢٨ تهذيب البرمجة اللغوية العصبية، د. ميثم سعيد السلمان، دار الولاء، الطبعة الأولى - بيروت ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٧م.

٢٩ تولّ السيطرة على عقلك الباطن: أسلوب عملي لخلق التركيز وتحقيق درجة أكبر من النجاح، أنتوني تي. جالي، مكتبة جرير، الطبعة الأولى- الرياض، ٢٠٠٩م.

٣٠ التوحيد، الشيخ أبي جعفر محمد بن علي بن بابويه القمي (الصدوق)، دار الأضواء، الطبعة الأولى- لبنان ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م.

٣١ التوحيد، بحوث في مراتبه ومعطياته، تقريراً لدروس السيد كمال الحيدري، جواد علي كسّار، دار فرقد، الطبعة الرابعة - قم، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م.

٣٢ جامع السعادات، محمد مهدي النراقي، منشورات الأعلمي للمطبوعات، الطبعة الرابعة، بيروت (غير مؤرخ الطبع).

٣٣ الحب من دون حدود، المداخل السبعة لاختبار الحب غير المشروط، مارسي شيموف مع كارول كلاين، ترجمة أمل حمود، دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان ٢٠١٢م.

٣٤ الحياة العرفانية للإمام علي عليه السلام، العلامة الشيخ عبد اللّه الجوادي الطبري الآملي، دار الإسراء للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، بيروت- لبنان ١٤٣٢هـ/ ٢٠١١م.

٣٥ حركة التاريخ عند الإمام علي عليه السلام، محمد مهدي شمس الدين، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى -بيروت ١٩٩٧م.

٣٦ حياة الحيوان الكبرى، كمال الدين الدميري، تحقيق محمد عبد القادر الفاضلي، المكتبة العصرية، لبنان - صيدا ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥ م.

٣٧ الخضر عرض ودراسة، السيد هاشم فياض الحسيني - دار الكتاب الإسلامي ١٤٢٥هـ.

٣٨ خوارق اللاشعور، أو أسرار الشخصية الناجحة، د. علي الوردي، دار الوراق، الطبعة الثانية - لندن ١٩٩٦م.

٣٩ دراسات في علم النفس الإسلامي، د. محمود البستاني. دار البلاغة، الطبعة الأولى - بيروت ١٤٠٨هـ.

٤٠ دراسة في طبيعة المجتمع العراقي، د. علي الوردي، دار الورّاق للنشر المحدودة، الطبعة الثانية - لندن ٢٠٠٩ م.

٤١ دروس في علم الأصول، الحلقة الثانية، السيد محمد باقر الصدر قدس سره، دار المنتظر، الطبعة الأولى- بيروت ١٤٠٥ هـ

٤٢ الدعاء عند أهل البيت عليهم السلام، الأستاذ الشيخ محمد مهدي الآصفي، نسخة إلكترونية (ضمن مجموعة المكتبة الإسلامية الكمبيوترية).

٤٣ دليل مستخدمي التنويم: كل ما يجب أن تعرفه عن التنويم، د. صلاح الراشد، مركز الراشد، الطبعة الثانية - الكويت ٢٠٠٤م.

٤٤ الدلالة القرآنية في فكر محمد حسين الطباطبائي (الميزان نموذجاً)، د. الشيخ شبر الفقيه، دار الهادي، الطبعة الأولى- بيروت ١٤٢٩هـ- ٢٠٠٨م.

٤٥ دور الأئمة عليهم السلام في الحياة الإسلامية، شرح وتعليق للشهيد السيد محمد باقر الصدر، تأليف الأستاذ الشيخ محمد اليعقوبي، مؤسسة التاريخ العربي، الطبعة الأولى - لبنان ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧ م.

٤٦ ديوان شعر الدكتور الشيخ أحمد الوائلي قدس سره، شرح وتدقيق سمير شيخ الأرض، مؤسسة البلاغ للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى - لبنان ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م.

٤٧ الذريعة إلى تصانيف الشيعة، العلامة الشيخ آقا بزرك الطهراني، دار الأضواء، الطبعة الثالثة - بيروت ١٤٠٣ هـ/ ١٩٨٣م.

٤٨ الذكاء الاجتماعي، علم النجاح الجديد، كارل ألبريخت، مكتبة جرير، الطبعة الرابعة، الرياض ٢٠١٣م.

٤٩ رسالة لبّ اللّباب في سير وسلوك أولي الألباب، آية اللّه الحاج محمد حسين الحسيني الطهراني، تعريف السيد عباس نور الدين، دار المحجة البيضاء، بيروت، لبنان.

٥٠ رؤى جديدة في الفكر الإسلامي، الشيخ مرتضى المطهري، الناشر: قلم مكنون، الطبعة الأولى - قم ١٤٢٧هـ.

٥١ رموز الإنسان: سيكولوجيا العقل الباطن، كارل. غ. يونغ، ترجمة: عبد الكريم ناصيف، مطبعة زيد بن ثابت، دار منارات للنشر، الطبعة الثانية ١٩٨٧م.

٥٢ سحر العقل، د. مارتا هيات، مكتبة جرير، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦ م.

٥٣ سفينة البحار، ثقة المحدثين الشيخ عباس القمي (ره)، الناشر: دار الأسوة للطباعة والنشر، الطبعة الثالثة-قم (مطبعة دار القرآن الكريم الكبرى) ١٤٢٢هـ

٥٤ السهيل في شرح دعاء كميل، شيخ باقر بن عبد الخضر المحسني، الناشر: أنوار الهدى، الطبعة الأولى - قم، إيران ١٤٣٣هـ.

٥٥ شرح الأسماء الحسنى، هادي السبزواري (غير مؤرخ الطبع).

٥٦ شرح دعاء كميل، تأليف المولى عبد الأعلى السبزواري، منشورات مؤسسة الهداية، الطبعة الأولى -بيروت ١٤٢٥ هـ/ ٢٠٠٤ م.

٥٧ شرح نهج البلاغة، لأبن أبي الحديد بتحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الجيل، الطبعة الأولى -بيروت ١٤٠٧هـ - ١٩٩٧م.

٥٨ شرح وتفسير دعاء كميل (فارسي)، آية اللّه حسين مظاهري، ترجمة: محمد تحريرجي، الناشر: لا إله إلا اللّه، الطبعة الأولى، بائيز ١٣٦٣.

٥٩ الشعور بالذنب: المفهوم. القياس. العلاج، الدكتورة منال عبد الخالق جاب اللّه، دار المؤيد، الطبعة الأولى ـ الرياض ١٤٢٧هـ.

٦٠ الشفاء الذاتي بقوة عقلك الباطن، د. أحمد توفيق، الأهلية للنشر والتوزيع، الطبعة العربية الثانية- بيروت ٢٠١٢م.

٦١ الصحة النفسية، دراسات في سيكولوجية التكيف، د. مصطفى فهمي، الناشر مكتبة الخانجي، الطبعة الخامسة ـ القاهرة ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م.

٦٢ الصحة النفسية والإرشاد النفسي، د. علاء الدين كفافي، دار النشر الدولي، الطبعة الثانية ـ الرياض ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م.

٦٣ الصحة النفسية والعلاج النفسي، أ. د. حامد عبد السلام زهران، عالم الكتب، الطبعة الرابعة ـ القاهرة ١٤٢٦هـ.

٦٤ الصحيفة السجادية الكاملة، أدعية الإمام علي بن الحسين عليه السلام.

٦٥ العادات السبع للناس الأكثر فعالية (دروس فعّالة حول تغيير الشخصية)، ستيفن آر. كوفي، منشورات مكتبة جرير، الطبعة الثالثة والعشرون، الرياض ٢٠١١م.

٦٦ العجب، الأستاذ الشيخ محمد مهدي الآصفي (ره)، دار القرآن الكريم، قم، ١٤٢٢هـ.

٦٧ عدة الداعي ونجاح الساعي، كتاب: علمي، ديني، أخلاقي، عبادي، لمؤلفه: أحمد بن فهد الحلي، تحقيق: أحمد الموحدي القمي، مطبعة: دار الكتاب الإسلامي. قم.

٦٨ العرفان الشيعي، رؤى في مرتكزاته النظرية ومسالكه العملية، من أبحاث السيد كمال الحيدري، بقلم: خليل رزق، دار فرقد، إيران، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨م.

٦٩ العصم، الأستاذ الشيخ محمد مهدي الآصفي (ره)، دار القرآن الكريم، قم، ١٤١٢هـ.

٧٠ العقل الباطن، السيد حسون لطيف البطاط، الفيحاء للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، بيروت ١٤٣٤ه- ٢٠١٤م.

٧١ العقل الباطن، سلامة موسى، دار طيبة للطباعة- الجيزة، الناشر: مكتبة النافذة- الطبعة الأولى، الجيزة، مصر ٢٠١٥م.

٧٢ العقل الباطن، جون كيهو، ترجمة: مصطفى دليله، دار الحوار للنشر والتوزيع، الطبعة الثالثة، سورية-اللاذقية ٢٠٠٩م.

٧٣ العقل الباطن؛ نبع الطاقة التي لاحدود لها، د. إرهارد فريتاج، مكتبة جرير، الطبعة الأولى، الرياض ٢٠٠٧ م.

٧٤ العقل والعشق الإلهي بين الاختلاف والإئتلاف، د. غلام حسين الإبراهيمي الديناني، دار الكتاب العربي، الطبعة الثانية- بيروت ١٤٣٧هـ/ ٢٠١٦م.

٧٥ العلاج النفسي المعرفي، الدكتور إسماعيل علوي والدكتور بنعيس زعبوش، عالم الكتب الحديث، الطبعة الأولى - الأردن ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٩م.

٧٦ العلاج النفسي المعرفي، جوديث بيك، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، الطبعة الأولى، القاهرة ٢٠٠٧م.

٧٧ العلاج النفسي المعرفي، مفاهيم وتطبيقات، د. طه عبد العظيم حسين، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الطبعة الأولى- الإسكندرية، جمهورية مصر العربية ٢٠٠٧م.

٧٨ العلاج النفسي وتعديل السلوك الإنساني بطريقة الأضداد، يوسف مدن، دار الهادي، الطبعة الأولى -بيروت، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٧م.

٧٩ علّم نفسك البرمجة اللغوية العصبية، ستيف بافيستر وأماندا فيكرز، منشورات مكتبة جرير، الطبعة الثانية ٢٠٠٧م.

٨٠ علي الوردي: شخصيته ومنهجه وأفكاره الاجتماعية، إبراهيم الحيدري، منشورات الجمل، الطبعة الأولى، كولونيا (ألمانيا) ـ بغداد ٢٠٠٦م.

٨١ الغدير في الكتاب والسنة والأدب، الشيخ عبد الحسين أحمد الأميني النجفي، دار الكتاب العربي، الطبعة الرابعة ـ بيروت ١٣٩٧هـ / ١٩٧٧م

٨٢ في رحاب دعاء كميل، آية اللّه السيد محمد حسين فضل اللّه، دار الملاك الطبعة الثالثة ـلبنان ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م.

٨٣ في ظلال دعاء الافتتاح، من محاضرات السيد منير الخباز، الطبعة الأولى ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٣م.

٨٤ قوة الحديث الإيجابي، دوجلاس بلوك، مكتبة جرير، (غير مؤرخ النشر).

٨٥ قوة الدماغ، ما يكل ج. غلب وكيلي هاول، ترجمة د. محمد ياسر حسكي وأمل الزيبق، الطبعة الأولى، دار الخيال، لبنان ٢٠١٨م.

٨٦ قوة عقلك الباطن، د. جوزيف مريفي، مكتبة جرير، الطبعة الأولى، الرياض ٢٠٠٦م.

٨٧ القول العطر في نبوة سيدنا الخضر، السيد حسن السقّاف. دار الإمام النووي، الطبعة الأولى ـ عمان، الأردن ١٤١٣هـ، ١٩٩٢م.

٨٨ كنز الدعاء وأسراره، الشيخ محمود الغرباوي، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى ـ دمشق، القاهرة ٢٠٠٦م.

٨٩ لسان العرب، للإمام العلامة ابن منظور، نشر أدب الحوزة، قم ـ إيران، محرم ١٤٠٥هـ.

٩٠ ماضي النجف وحاضرها، الشيخ جعفر الشيخ باقر آل محبوبه، دار الأضواء، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثانية ١٩٨٦م.

٩١ ما وراء التفكير الإيجابي، وصفة حكيمة وعملية من أجل تحقيق النتائج

التي تريدها، د.روبرت أنتوني، منشورات مكتبة جرير، الطبعة الرابعة -الرياض ٢٠١٣م.

٩٢ محمد حسين الطباطبائي مفسّراً وفيلسوفاً: دراسات في فكره ومنهجه، تأليف: مجموعة مؤلفين، تعريب: عباس صافي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٢م.

٩٣ المارد الكامن داخل عقلك الباطن، كيف يحقق العجائب وكيف تستغله لصالحك، هاري دبليو.كاربنتر، منشورات مكتبة جرير، الطبعة الثالثة- الرياض ٢٠١١م.

٩٤ مصادر نهج البلاغة وأسانيده، السيد عبد الزهراء الحسيني الخطيب، دار الزهراء للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الرابعة -لبنان ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٨م.

٩٥ مصباح المتهجد، شيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، الطبعة الأولى (المصححة) - لبنان ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م.

٩٦ معاني النحو، فاضل صالح السامرائي، دار ابن كثير، الطبعة الأولى- دمشق ١٤٣٨هـ/ ٢٠١٧م.

٩٧ معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الـرواة، للإمام الأكبر زعيم الحوزات العلمية السيد أبو القاسم الخوئي، الطبعة الخامسة ١٤١٣هـ -١٩٩٢م.

٩٨ مفاتيح الجنان المعرّب، الشيخ عباس القمي (ره).

٩٩ المفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهاني، دفتر نشر الكتاب، ط١، ١٤٠٤هـ.

١٠٠ منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة، العلامة المحقق الحاج ميرزا حبيب اللّه الهاشمي الخوئي، صنفها الشيخ حسن (حسن زاده) الآملي. دار

إحياة التراث العربي للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، بيروت- لبنان، سنة ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م.

١٠١ مواهب الليل في شرح دعاء كميل، الشيخ فاضل الصفار، دار المحجة البيضاء، الطبعة الأولى، بيروت - لبنان، سنة ١٤٤١هـ/ ٢٠١٩م.

١٠٢ موسوعة العتبات المقدسة، جعفر الخليلي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت-لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م.

١٠٣ موسوعة الإمام علي عليه السلام، محمدي الريشهري. دار الحديث للطباعة والنشر، الطبعة الأولى -قم المقدسة، سنة ١٤٢٥.

١٠٤ موسوعة التاريخ الإسلامي، الشيخ محمد هادي اليوسفي الغروي، مجمّع الفكر الإسلامي، الطبعة الأولى - قم ١٤٢٦هـ. ق.

١٠٥ ميزان الحكمة، محمد محمدي ري شهري، مكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الثانية، ارديبهشت ١٣٦٧

١٠٦ المدرسة القرآنية، الشهيد السيد محمد باقر الصدر، مؤسسة دار الكتاب الإسلامي، الطبة الثانية، ١٤٣٤هـ/ ٢٠١٣م.

١٠٧ الميزان في تفسير القرآن، الأستاذ العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، مطبعة الحيدري بطهران في سنة ١٣٧٩هـ

١٠٨ نهاية الحكمة (تعليقة عليها)، الأستاذ الشيخ محمد تقي المصباح اليزدي، مؤسسة الخرسان للمطبوعات، بيروت - لبنان ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.

١٠٩ نهج البلاغة والمعجم المفهرس لألفاظه، الإمام علي عليه السلام، دار المعارف للمطبوعات، الطبعة الأولى - بيروت ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.

١١٠ هندسة الذات، د. سعاد جبر سعيد، عالم الكتب الحديث، الطبعة الأولى، أربد - الأردن ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨ م.

١١١ وعّاظ السلاطين، د. علي الوردي. دار كوفان للنشر، الطبعة الثانية ١٩٩٥م

١١٢ وقفات مع دعاء كميل (محاضرة مرئية)، العلّامة الشيخ محمد هادي اليوسفي الغروي، (موجودة على الموقع: www.aqaed.com).

١١٣ ومحياي.. د. وليد فتيحي، الطبعة الأولى- مكة المكرمة ١٤٣٦هـ.